Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1930_27_3

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

BAND XXVII. HEFT 3

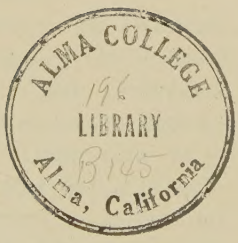
DR. WILHELM SCHNEIDER: DIE QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE DES THOMAS VON AQUIN IN IHRER PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHEN BEZIEHUNG ZU AUGUSTINUS

MÜNSTER i. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DIE QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE DES THOMAS VON AQUIN IN IHRER PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHEN BEZIEHUNG ZU AUGUSTINUS

VON

DR. WILHELM SCHNEIDER



MÜNSTER i. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18900

Druck der Buchdruckerei Tyrolia A. G., Wien, VII., Neubaugasse 12—14

Einleitung

Das Verhältnis des Thomas von Aquin zu dem größten lateinischen Kirchenvater ist in der Literatur über diese Frage nicht immer von allen in der gleichen Weise beurteilt worden. Man findet hier auf der einen Seite eine Richtung, die Augustinus und Thomas so stark einander nähert, daß sie wie Scheeben Thomas in der Lehrsubstanz „Augustinus contractus" nennt[1]. O. Willmann betrachtet die thomistische Lehre als die folgerichtige Entwicklung der augustinischen, wenn er den Schulspruch: Augustinus eget Thoma interprete, als richtig anerkennt[2]. Auch A. Stöckl sieht in augustinischer und thomistischer Auffassung keine entgegengesetzten Richtungen: „Welches der wahre Sinn der augustinischen Erkenntnislehre sei, das hat die spätere christliche Scholastik allein richtig erfaßt. Sie hat die Lehre des hl. Augustinus, daß Gott die Sonne der Geister sei, und daß wir in seinem Lichte alle Wahrheit erkennen, dahin erklärt, daß er damit nur Gott als das höchste Prinzip wie alles Seins, so auch aller Erkenntnis bezeichnen wollte, in dem Sinne, daß einerseits die Vernunft, durch welche wir die Wahrheit erkennen, eine Partizipation der göttlichen Vernunft ist, und daß andrerseits die Prinzipien der Vernunft, nach welchen wir über die Dinge urteilen, mittelbar auch nach der Norm der absoluten Wahrheit urteilen[3]."

Diesen Äußerungen gegenüber stehen aber andere, die zwischen Augustinus und Thomas einen mehr oder minder großen Unterschied konstatieren möchten. So sagt G. v. Hertling: „Der Gegensatz zwischen Augustinismus und Aristotelismus macht einen der bedeutsamsten Züge im Bilde der Hochscholastik aus[4]." Dabei sieht er in Thomas von Aquin den hervorragendsten Vertreter der aristotelischen Richtung. Auch M. Grabmann erblickt zwischen augustinischer und thomistischer Lehre einen Unterschied[5]. J. Hessen urteilt über

[1] Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik I, S. 433.

[2] Geschichte des Idealismus II, 1869, S. 458.

[3] Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, 1891, S. 310.

[4] Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, S. 159.

[5] „Auch Augustinus gegenüber, den er [Thomas] unter den Kirchenvätern am höchsten schätzt, bewahrt er sich ein selbständiges Urteil. Es tritt dies besonders in den Fragen der Psychologie und Erkenntnislehre

das Verhältnis von Thomas zu Augustinus folgendermaßen: „Der Versuch des Aquinaten und der späteren Thomisten, den Gegensatz zwischen Augustin und dem mittelalterlichen Aristotelismus auf erkenntnistheoretischem Gebiete zu überbrücken, muß als verfehlt angesehen werden...[6]"

Man darf aber diesen Gegensatz zwischen augustinischer und thomistischer Lehre nach den genannten Vertretern dieser Richtung nicht als eine völlige Ablehnung der augustinischen Ansicht durch Thomas von Aquin auffassen. Sie vertreten vielmehr alle die Auffassung, „daß die Synthese von Aristoteles und Augustinus, nicht die Verdrängung Augustins durch Aristoteles, das philosophische Lebensideal des Fürsten der Scholastik gewesen[7]" ist. So sagt M. Baumgartner von der thomistischen Prinzipienlehre: „Rein historisch betrachtet sind in der thomistischen Prinzipienlehre aristotelische, stoische und a u g u s t i n i s c h e Gedanken zu einem Ganzen zusammengewoben[8]. Cl. Baeumker sieht in Albertus Magnus und Thomas von Aquin die „Führer der konkordistischen Richtung[9]", die Augustinismus und Aristotelismus harmonisch miteinander zu vereinigen suchten.

Bei dieser großen Verschiedenheit in der Beurteilung des Verhältnisses von Thomas zu Augustinus bleibt uns nichts anderes übrig, als in den Texten des Aquinaten selber uns Aufschluß über die wirkliche Lage zu holen. Es nützen uns hier nicht große und zusammenfassende Überblicke über die philosophischen Ansichten des Thomas von Aquin. Wir müssen in den Schriften des Aquinaten „im einzelnen feststellen, wie er sich im Rahmen derselben mit den Aussprüchen des Kirchenvaters auseinandersetzt[10]". Dieser Meinung ist auch M. Grabmann, wenn er betont: „Wie tatsächlich das Verhältnis zwischen Augustinus und Thomas von Aquin ist, läßt sich meines Erachtens am sichersten durch Einzeluntersuchungen feststellen[11]."

In methodischer Hinsicht gibt der zuletzt genannte Forscher zwei Arten der Thomasinterpretation an:

1. die dialektisch-kommentierende Methode,

---

zutage, wo ihm das Wahrheitsziel mehr auf aristotelischen Bahnen erreichbar dünkt" (Thomas von Aquin, S. 40).

[6] Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, S. 69.

[7] M. Grabmann: Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, S. 27.

[8] Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, S. 16.

[9] Allgemeine Geschichte der Philosophie (Kultur der Gegenwart I, V), S. 333.

[10] G. v. Hertling: Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, S. 101.

[11] Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw., S. 3.

2. die historisch-genetische[12].

Die Aufgabe der historisch-genetischen Methode besteht darin, „daß die Lehre des Aquinaten in ihre historische Komponenten zerlegt, in ihrem Hervorwachsen aus früheren und zeitgenössischen philosophischen und theologischen Wissensergebnissen aufgezeigt wird und daß zugleich auch der Einfluß der thomistischen Doktrin auf die Mit- und Nachwelt eine quellenmäßige Darstellung findet[13]". Zu dem ersten Teil dieser Aufgabe der historisch-genetischen Methode möchte auch vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern. Die augustinische Komponente bei Thomas soll nach einer seiner Frühschriften, den Quaestiones disputatae de veritate, im einzelnen herausgearbeitet werden. Zugleich aber wird sich auch zeigen, inwiefern Thomas von der augustinischen Lehre abweicht.

Ein voller Überblick über die Beziehungen des Aquinaten zu Augustinus in seinem ganzen System wird sich erst gewinnen lassen, wenn für die wichtigsten Schriften des Aquinaten solche Einzeluntersuchungen hergestellt sein werden. Hauptsächlich für die Summa Theologiae ist dies ja schon geschehen durch G. v. Hertling[14]. Dann erst wird sich auch herausarbeiten lassen, inwiefern das Verhältnis des Aquinaten zu Augustinus im Laufe seiner philosophischen Entwicklung im einzelnen sich verändert hat.

[12] M. Grabmann: Thomas von Aquin, S. 159 ff., und „Einführung in die Summa Theologiae", S. 107 ff. In letzterer Schrift nennt er die erste Art der Methode auch „systematisches Verfahren", S. 108.

[13] M. Grabmann: Thomas von Aquin, S. 159 ff.

[14] Augustinuszitate bei Thomas von Aquin (in Historische Beiträge, herausgegeben von Endres).

A. Erkenntnislehre

1. Die Wahrheit

In de verit. qu. 1. a. 5. c. a. sagt Thomas von Aquin über Augustinus: veritatis aeternitatem venatur Augustinus.

„Die Sehnsucht, die heiße Sehnsucht nach Wahrheit ist ein Grundzug des augustinischen Seelenlebens. Dem Wahrheitssehnen seiner Jugendjahre hat Augustinus später in den Bekenntnissen so ergreifenden Ausdruck verliehen[1]: ‚O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte schon damals das Mark meiner Seele nach dir[2]!' "

Fast schmerzlich klingen seine Worte in de trin. 8. c. 2. n. 2.: Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubilia phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in primo ictu, cum dicitur, Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena.

So stellt nun auch Thomas von Aquin an die Spitze seiner Quaestiones disputatae de veritate die alte Menschheitsfrage: Was ist Wahrheit?: Movetur quaestio de veritate et primo quaeritur, quid sit veritas[3].

Auch an anderen Stellen seiner Schriften finden wir bei Thomas ausführliche Abhandlungen über die Wahrheit, so in S. Th. I. qu. 16 und in Perihermeneias (1. lect. 3).

Der Kommentar zu Perihermeneias weist „lediglich aristotelische Gesichtspunkte" auf, „während die systematische Darstellung an den Hauptstellen (qu. disp. de verit. und S. Th.) auch augustinische Züge deutlich erkennen läßt[4]". Besonders ist dies aber der Fall in den Quaestiones disputatae.

In de verit. qu. 1. a. 1. c. a. behandelt Thomas ausführlich das Verhältnis der drei Transzendentalien zueinander. Das verum besteht danach in der convenientia entis ad intellectum. Näherhin bestimmt er diese correspondentia als a d a e q u a t i o rei et intellectus. Darin liegt nach ihm der Formalgrund der Wahrheit. Da nun die entitas rei der cognitio veritatis vorausgeht, die cognitio aber ein gewisser

---

[1] M. Grabmann: Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, S. 12. Köln, 1926.

[2] Conf. 3, cap. 6.

[3] qu. de verit. 1. a. 1. ob. 1.

[4] M. Grabmann: Der Kritische Realismus Oswald Külpes (Philos. Jahrbuch der Görresges., 29. Bd., 4. Heft, S. 329) 1916.

effectus veritatis ist, so findet Thomas eine dreifache Bestimmung des verum:

1. secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur,
2. secundum id quod formaliter rationem veri perficit,
3. secundum effectum consequentem.

Für die erste Wahrheitsdefinition führt Thomas Augustinus als Autorität an, der in Solil. 2. c. 5 sagt: verum est id quod est[5].

Schon in der obi. 1 zitiert Thomas diese Stelle. In der solut 1 legt er sie dahin aus, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quo veri ratio completur in adaequatione rei ad intellectum.

Für die zweite Art der Wahrheitsdefinition finden wir keine Berufung auf Augustinus, wohl aber wieder für die dritte.

Thomas verwendet hier zwei Stellen aus de ver. relig.: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus (cap. 31) und: veritas est qua ostenditur id quod est (cap. 36).

Die betreffenden Stellen lauten bei Augustinus: Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est (cap. 36) und: Ut enim nos et omnes animae rationales secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola veritas iudicat (cap. 31 n. 58).

Augustinus will an der Stelle in cap. 31 überhaupt gar keine Definition der Wahrheit geben. Er denkt sich in einem unmittelbaren Kontakt mit der göttlichen Wahrheit, wenn er über etwas urteilt. Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, daß die incommutabilis veritas die Norm für unsere Urteile ist. In demselben Sinne sagt er in de lib. arbitr. 2. c. 12. n. 33: iudicamus... secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus.

Thomas erwähnt diesen Sinn der Augustinusstelle mit keinem Wort.

In der quaest. 1. a. 2 bestimmt dann Thomas näher das Verhältnis der ersten beiden Wahrheitsdefinitionen zueinander. Er untersucht, ob das verum in erster Linie im Intellekt oder in den Dingen sich findet. Seine Antwort lautet: per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.

Die res naturalis steht nun in Beziehung zu einem doppelten Intel-

[5] cf. Conf. 7. c. 15. n. 21: omnia vera sunt inquantum sunt, — Solil. 2. c. 5. n. 8: quidquid est verum est.

lekt, dem göttlichen und dem menschlichen. In Beziehung zu beiden wird sie wahr genannt[6].

Die Beziehung zum göttlichen Intellekt ist bei den res naturales eine Relation der Abhängigkeit. Knapp und einfach drückt dies Thomas aus: denominatur omnis res vera a prima veritate[7] oder: omnis veritas a Deo[8]. In de verit. qu. 1. a. 2. c. a. führt Thomas noch näher aus, worin diese Wahrheit besteht: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera [sc. res], inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum. Er beruft sich hierbei außer auf Anselm und Avicenna auch auf Augustinus de ver. relig. c. 31. Dieser sagt in dem genannten Kapitel, daß alle Dinge, quae appetunt unitatem, hanc [sc. veritatem] habent regulam, vel formam, vel exemplum[9]. Diese Wahrheit ist zugleich auch die lex omnium artium[10]. Die Dinge sind dann um so besser, je näher sie dieser Norm kommen[11].

So sagt auch Thomas, daß die Dinge wahr sind, weil sie sind mensuratae ab intellectu divino[12]. Wenn er dann zu intellectus hinzufügt, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis, so können wir die Parallele hierzu ja auch bei Augustinus finden, der die Ideen Platos in Gott als Gedanken Gottes verlegte.

In Beziehung zum menschlichen Intellekt ist ein Ding wahr, inquantum nata est de se formare veram aestimationem[13]. Der menschliche Intellekt ist mensurans nur in Beziehung zu den res artificiales, mensuratus jedoch in Beziehung zu den res naturales. Er hat sich bei der Erkenntnis nach den res naturales zu richten[14]. Deshalb bleiben die Dinge wahr, auch wenn kein menschlicher Intellekt vorhanden ist. Dagegen würde die Wahrheit der Dinge, und damit auch das Sein der Dinge aufgehoben, wenn der göttliche Intellekt nicht mehr bestehen würde, was allerdings unmöglich ist[15]. Die

[6] Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur (de verit. qu. 1. a. 2. c. a).

[7] de verit. qu. 1. a. 5. c. a.

[8] ibid. a. 8. c. a.

[9] de ver. relig. c. 31. n. 58.

[10] ibid. n. 57.

[11] quapropter tanto meliora esse iudico quae oculis cerno, quanto pro sua natura viciniora sunt iis quae animo intelligo (ibid.).

[12] de verit. qu. 1. a. 2. c. a.

[13] ibid.

[14] veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum (de ver. qu. 1. a. 2. ad 3).

[15] unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferi, nullo modo veritatis ratio remaneret (ibid. c. a.).

Anlehnung an Augustinus, bei dem ja alle Wahrheit von der ersten Wahrheit stammt, ist offensichtlich.

So verwirft auch Augustinus, den Thomas in der qu. 2. obi. 4 zitiert, mehrere Definitionen der Wahrheit, die eine Beziehung zum menschlichen Intellekt enthalten[16]. Thomas bemerkt zu diesen Stellen in der solut. 4 ausdrücklich, daß Augustinus von der Wahrheit spricht, insofern sie sich im menschlichen Geiste findet, von dem ja die Wahrheit eines Dinges nicht abhängt[17]. Der Zusatz: Sunt enim multae res, quae intellectu nostro non cognoscuntur, dürfte wohl auch in sehr enger Beziehung zu Augustinus stehen, wenn es auch Thomas nicht angibt. So sagt Augustinus: fugit enim omnes sensus quidquid in altitudine corporis est minime perlucentis[18].

Wenn auch der menschliche Intellekt in seiner Wahrheitserkenntnis von den Dingen bestimmt ist, so geht doch diese Wahrheit in letzter Linie auf Gott zurück. So folgt dann, daß nicht nur die Wahrheit, wie sie in den Dingen sich findet, sondern auch die Wahrheit im menschlichen Intellekt nur nach der ersten Wahrheit wahr genannt wird[19].

Für Augustinus ergibt sich diese Wahrheit in den Dingen schon daraus, daß sie sind. Er verwendet so schon den in der Scholastik ganz geläufigen Satz, daß ens et verum convertuntur. Lautet ja doch gerade seine Wahrheitsdefinition: verum est id quod est[20]. Hierauf beruft sich ja auch Thomas in de verit qu. 1. a. 1. c. a. Diese veritas in den Dingen führt Augustinus auch ausdrücklich auf Gott zurück. Von ihm haben sie ihr Sein erhalten, von ihm also auch ihre Wahrheit. Je mehr sie ihm ähnlich sind, um so mehr besitzen sie Seinsfülle und Wahrheit[21].

Da es nun sehr viele und verschiedene Dinge gibt, die alle wahr sind durch die veritas prima, so ergibt sich die Frage: Ist die Wahrheit, wodurch alles wahr ist, eine oder mehrere? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst schauen, wo nach Thomas die Wahrheit sich überall finden kann.

---

[16] Solil. 2 (cap. 3 und 4).

[17] Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a quo veritas rei non dependet (de verit. qu. 1. a. 2. ad 4).

[18] Solil. 2. c. 5. n. 7.

[19] . . . denominantur omnes res verae a prima veritate; et quia veritas quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veratis intellectus, vel enuntiationis quae intellectum significat, a veritate prima denominatur (de verit. qu. 1. a. 5. c. a.)

[20] Solil. 2. c. 5. n. 8.

[21] Quapropter in tantum vera sunt, inquantum sunt; in tantum autem sunt, inquantum principalis unius [veritatis, verbi, filii] similia sunt (de ver. relig. c. 36. n. 66).

Thomas gibt einen dreifachen Ort der Wahrheit an[22]. Sie findet sich:

1. im göttlichen Intellekt: hier ist sie proprie et primo;
2. im menschlichen Intellekt: hier ist sie proprie et secundario;
3. in den Dingen: hier ist sie improprie et secundario.

a) Die Wahrheit im göttlichen Intellekt.

Im göttlichen Intellekt ist die Wahrheit nur eine[23]. Thomas beruft sich hierfür verschiedene Male auf Augustinus. In der obi. 5 verwendet er eine Stelle aus de ver. relig., wonach die Wahrheit größer ist als der menschliche Geist, weil der Mensch nicht über die Wahrheit, sondern gemäß der Wahrheit urteilt[24]. In der solut 5 zieht er dann den richtigen Schluß, daß diese Wahrheit, gemäß der wir urteilen, die veritas prima ist[25]. Dabei gibt er allerdings der Augustinusstelle noch eine etwas von Augustinus abweichende Deutung, auf die wir später noch zu sprechen kommen werden. Diese veritas prima kann selbstverständlich nur eine sein.

Ebenso glaubt Thomas in der obi. 6 aus einer Augustinusstelle in de div. quaest. 83. qu. 9 schließen zu müssen, daß es nur eine veritas gibt, und zwar die veritas increata. Diese ist immutabilis. Deshalb nennt er sie in der solut. 6 die veritas prima. Auf sie wendet er die Bestimmung Augustinus an, daß sie nicht mit den Sinnen erkannt wird: haec neque sensu percipitur neque aliquid creatum est[26]. Aus einer Stelle bei Anselmus (de verit. c. 15) schließt Thomas, daß die Wahrheit auch nach der Zerstörung der Dinge bestehen bleibt. Diese Wahrheit, die bestehen bleibt, ist die Wahrheit des göttlichen Intellektes, die nur eine ist[27].

---

[22] de verit. qu. 1. a. 4. c. a.

[23] veritas ergo intellectus divini est una tantum (ibid.).

[24] So sagt Augustinus in de ver. relig. 31. n. 57: Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat, praestare autem sibi eam naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest.

[25] veritas secundum quam anima de omnibus iudicat est veritas prima.

[26] Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis (de div. quaest. 83. qu. 9.). — Quamobrem admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet . . . tota alacritate converti (ibid.).

[27] veritas quae manet destructis rebus, est veritas intellectus divini (de verit. qu. 1. a. 4. ad 3). — Dasselbe Thema erörtert Thomas nochmals in de veritate qu. 1. a. 6. obi. 3. Hier nennt er in der obi. Augustinus und Ansel-

Aus praktischen Gründen behandeln wir jetzt zunächst die Wahrheit in den Dingen, dann erst die Wahrheit im menschlichen Intellekte.

b) Die Wahrheit in den Dingen.

Die Wahrheit in den Dingen ist eine mehrfache[28]. Wenn wir die veritas improprie et secundario fassen, so gibt es für die verschiedenen wahren Dinge mehrere Wahrheiten, für jedes einzelne Ding aber nur eine. Ebenso gibt es mehrere Wahrheiten von den Dingen proprie et secundario, also in der menschlichen Seele. Fassen wir aber die Wahrheit proprie et primo, so ist alles wahr nach einer Wahrheit, nämlich der des göttlichen Intellektes[29].

In den solutiones zu den obiect. contra betont Thomas nochmals, daß alles proprie loquendo nur durch eine Wahrheit wahr ist[30]. Damit will er jedoch keineswegs die aufgestellte These von der Vielheit der Wahrheit in den Dingen improprie loquendo zurücknehmen. Nur betont er, daß sie zu der veritas prima im Verhältnis des Abbildes zum Urbild stehen: quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari[31].

Thomas stellt sich nun im Artikel 5 der ersten Quaestio die Frage, ob außer der veritas prima irgend eine veritas ewig genannt werden dürfe.

Zur Lösung der Frage macht er zunächst folgende Unterscheidung: Etwas kann wahr genannt werden auf zweifache Weise:

1. von einer veritas inhaerens aus,

2. von einer veritas intrinseca aus. Und auf letztere Art wird alles wahr genannt nach der veritas prima[32].

Wenn wir die Wahrheit fassen in der ersten Hinsicht, insofern sie den vera creata inhäriert, wie wir es bei den geschaffenen Dingen und beim geschaffenen Intellekt sehen, so ist diese Wahrheit nicht

---

mus. Seine Antwort lautet wieder: veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima quae etiam rebus mutatis non mutatur.

[28] veritates autem, quae sunt in rebus, sunt plures sicut et rerum entitates (de ver. qu. I. a. 4. c. a.).

[29] Si ergo accipiatur veritas properie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini; ... Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas (de verit. qu. 1. a. 4. c. a.).

[30] non ... excluditur quin res una veritate sint verae, et non pluribus proprie loquendo (ibid. solut. 6 contra).

[31] ibid.

[32] de verit. qu. 1. a. 5. c. a.

ewig. Wenn wir aber die Wahrheit fassen als die intrinseca mensura alles Geschaffenen, was ja die veritas prima ist, so ist die Wahrheit aller Dinge und aller geschaffenen Intellekte ewig.

So kann dann Thomas seine These aufstellen: Von Ewigkeit her gibt es nicht mehrere Wahrheiten, sondern nur eine[33].

Von den Argumenten scheint das zweite aus Augustinus genommen zu sein, obwohl Thomas ihn nicht nennt. Thomas schließt folgendermaßen: Nach dem Untergange der Wahrheit ist es wahr, daß die Wahrheit untergegangen ist; also besteht die Wahrheit. Was aber dem non ens zugeschrieben wird, hat keinen Bestand in dem Ding selbst, sondern nur im Intellekt. Da aber die Wahrheit ewig ist, muß sie sich in einem ewigen Intellekt vorfinden. Dieser Intellekt ist die veritas prima. Also folgt, daß nur die veritas prima ewig ist[34].

Betrachten wir nun den Gedankengang Augustins, so wird die nahe Beziehung beider Argumente sofort klar sein.

In den Solil. 2. c. 2. n. 2 geht Augustinus davon aus, daß es gleich ist, ob die Welt untergeht oder nicht. Immer ist das eine oder das andere wahr. Dann läßt er die Ratio fragen: videturne tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit? Augustinus antwortet: Nullo modo. Der Dialog geht weiter: R. Quid si ipsa veritas occidat? Nonne verum erit veritatem occidisse? A. Et istud quis negat? R. Verum autem non potest esse, si veritas non sit. A. Jam hoc paulo ante concessi. R. Nullo modo ergo occidet veritas.

Wie aus anderen Stellen hervorgeht, ist diese veritas für Augustinus gleich Gott[35], also gleich der veritas prima.

In der obi. 8 der qu. 1. a. 5 beruft sich Thomas auf Augustinus de lib. arbitr., ohne jedoch die Stelle in Augustins Werken näher anzugeben. In der hierzu korrespondierenden Stelle in S. Th. qu. 16. a. 7. ad. 1 heißt es: Dicit enim Augustinus in lib. 2 de lib. arbitr. c. 8. Thomas zitiert in de verit.: quod nihil magis est aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Das Zitat ist aber aus zwei Augustinusstellen zusammengesetzt. Die eine findet sich in de lib. arbitr. 2. c. 8. n. 27: Septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Die andere Stelle ist aus de immort. anim. c. 4. n. 6: quid enim tam

[33] Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno, sed una tantum (de verit. qu. 1. a. 5. c. a.).

[34] Unde ex praedicta ratione ostenditur, quod sola veritas prima est aeterna (ibid.).

[35] O aeterna veritas, . . . tu es Deus meus (Conf. 7. c. 10. n. 66). — Tu es veritas super omnia praesidens (Conf. 11. c. 41. n. 66).

aeternum quam ratio circuli, vel si quid aliud in huiuscemodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur?

Thomas macht sich aus diesen Stellen in der obi. den Einwand: horum est veritas creata. Ergo alia veritas praeter primam est aeterna. In der solut. sagt er dann, Augustinus sei dahin zu verstehen, daß jene Wahrheit ewig sei, insofern sie in mente divina ist, oder auch accipitur aeternum pro perpetuo.

Vergleichen wir nun zunächst die letztere Auslegung mit den genannten Augustinusstellen, so sehen wir sofort, daß diese Auslegung völlig unzutreffend ist. Das „perpetuum" besagt ja, daß etwas wohl auf ewig dauert, aber nicht von Ewigkeit her ist. Augustinus aber betont doch ausdrücklich die Ewigkeit der beiden genannten Wahrheiten nach Vergangenheit und Zukunft.

Auch die erste Art der Auslegung dürfte nicht ganz mit Augustinus übereinstimmen. Für Augustinus ist „die unvergängliche, unveränderliche und ewige Wahrheit unzertrennlich mit der menschlichen Seele verbunden[36]". So sagt er in de immort. anim. 4. c. 5: Artem autem non solum esse in animo artificis, sed etiam nusquam esse nisi in animo manifestum est, idque inseparabiliter. Aus der Tatsache, daß die ewige Wahrheit mit der Seele verbunden ist, erschließt ja Augustinus gerade, daß die Seele unsterblich ist[37]. Thomas gibt also nicht die eigentliche Ansicht Augustins wieder, wenn er von diesen Wahrheiten sagt: illa sunt aeterna, secundum quod sunt in mente divina[38]. Gewiß ist das der Grund ihrer Ewigkeit. Sie sind und bleiben aber für Augustinus auch ewige Wahrheiten im menschlichen Geiste.

Auch G. Söhngen bemerkt zu diesen beiden Auslegungen der Augustinusstelle: „Ob Augustinus diese Exegese, als seiner Intention entsprechende, gut geheißen hätte[39]?"

c) Die Wahrheit im menschlichen Geiste.

Es bleibt uns jetzt noch die Erörterung über den menschlichen Intellekt, in dem ja die Wahrheit proprie et secundario sich findet[40].

---

[36] M. Grabmann: Die Grundgedanken des hl. Augustinus usw., S 67.

[37] Et omnis in subiecto animo est disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur (Solil. 2. c. 13. n. 24).

[38] de verit. qu. 1. a. 5. ad 8.

[39] G. Söhngen: Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung. In: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Festgabe für Dyroff, 1926, S. 136.

[40] Siehe S. 9.

Bei der Erörterung der Frage, wo überall die Wahrheit zu finden ist (in de verit. qu. 1. a. 4. c. a.) hat sich Thomas dafür entschieden, daß im menschlichen Intellekt mehrere Wahrheiten vorhanden sind, die jedoch von der una veritas im göttlichen Intellekt abgeleitet sind[41]. Thomas beruft sich hierfür auf Augustinus, wonach viele Wahrheiten angenommen werden dürfen, weil es ja auch viele Seelen gibt. Augustinus veranschaulicht dieses durch das Bild des Gesichtes eines Menschen, von dem in vielen Spiegeln ja auch viele Bilder erscheinen[42]. Ebenso benutzt auch Thomas dieses Gleichnis. Ob hier Augustinus eine veritas creata in der Seele annimmt, dürfte aus dieser Stelle allein noch nicht zu entscheiden sein.

In de verit. qu. 1. a. 4. ad 5 sagt Thomas ganz klar, wie sich seiner Meinung nach die Wahrheit im menschlichen Intellekt vorfindet. Es ist dies eine Auslegung der Augustinusstelle aus de ver. relig. c. 31, wonach wir alles beurteilen gemäß der Wahrheit. Augustinus spricht hier von der veritas aeterna, so daß also der menschliche Geist in gewisser Weise an der veritas aeterna partizipiert. Thomas geht auch scheinbar völlig auf diese Ansicht ein: veritas secundum quam anima de omnibus iudicat est veritas prima[43]. In der weiteren Auslegung aber gibt er dann der ganzen Stelle eine von Augustinus völlig abweichende Deutung: Wir urteilen danach nicht unmittelbar gemäß der veritas prima, sondern von der veritas prima kommt in uns die Wahrheit der ersten Prinzipien[44]. Nach diesen beurteilen wir alles. Insofern wir nach diesen urteilen, kann man sagen, daß wir in gewisser Weise gemäß der veritas prima urteilen[45].

In der gleichen Weise legt Thomas diese Stelle aus in de verit. qu. 8. a. 7. obi. contra IV, 3 (8). Die obi. gibt an: Nach Augustinus (de ver. relig. c. 31) erkennt und beurteilt die menschliche Seele alles nach der ersten Wahrheit, secundum connexionem quam habet ad rationes aeternas. Die solut. legt dies dahin aus, daß die ersten Prinzipien in uns diesen Konnex herstellen zur veritas prima. Insofern

---

[41] Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates (de verit. qu. 1. a. 4. c. a.).

[42] Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae: sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt; sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent (Ennar. in Psalm. 11, 2).

[43] de verit. qu. 1. a. 4. ad 5.

[44] Die ausführliche Abhandlung über die ersten Prinzipien siehe S. 15 ff.

[45] A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus, nisi quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare (de verit. qu. 1. a. 4. ad 5).

wir dann gemäß diesen Prinzipien urteilen, urteilen wir gemäß der veritas prima[46].

In de verit. qu. 10. a. 6. obi. 6 zieht Thomas eine Stelle aus de trinit. 12. c. 2 heran, wonach unser Geist über die körperlichen Dinge urteilt gemäß den unkörperlichen und ewigen Gründen[47]. Thomas legt dies wieder genau so aus wie an den beiden vorher genannten Stellen: dicendum, quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel per veritatem increatam.

Thomas läßt hier ganz außer Acht, daß Augustinus sich in unmittelbarem Konnex denkt mit unveränderlichen Wahrheiten, und diese müssen doch notwendigerweise ungeschaffen und ewig sein[48]. Augustinus betont ja, daß diese Ideen über unserem Geiste sind, daß unser Geist nur in Konnex mit ihnen steht. Er sagt aber auch ganz deutlich, daß die über unserem Geiste stehende unveränderliche Natur nur Gott ist, der für ihn ja die Wahrheit ist[49].

Trotz dieser Umdeutung der augustinischen Gedanken im Sinne seiner aristotelisch eingestellten Prinzipienlehre finden wir doch noch bei Thomas einen starken Einfluß Augustins. Gerade die Verankerung der Prinzipien in der Wahrheit des göttlichen Intellektes zeigt uns die wundervolle Verschmelzung von aristotelischer und augustinisch-platonischer Denkweise im System des Aquinaten. Mit Recht sagt deshalb Grabmann: „Auch in dieser Prinzipienlehre gibt Thomas dem aristotelischen Gedankenbau eine augustinische Krönung. Die ersten Prinzipien der Erkenntnis sind ein Abbild der göttlichen Wahrheit im Geiste aller, sie haben ihre metaphysische Wurzel in Gott. Im göttlichen Denken ist die letzte Grundlage ihrer Infallibilität und Unwandelbarkeit[50]."

---

[46] . . . quod anima convertitur rationibus aeternis inquantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat.

[47] Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas (de trinit. 12. c. 2. n. 2.).

[48] quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de coporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit (de trinit. 12. c. 2. n. 2.).

[49] Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra animam rationalem sit, Deum esse; . . . Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis (de ver. relig. c. 31. n. 57.).

[50] M. Grabmann: Die Philosophie des Mittelalters, S. 94 (in: Sammlung Göschen, Bd. 826), 1921.

Diese Gedanken über die Wahrheit im menschlichen Geiste führen uns nun von selbst zu der Frage: Wie gelangt der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit?

2. Die ersten Prinzipien

In de verit. qu. 10. a. 6. contra 2 stellt Thomas den Satz auf: omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster (lib. 2., comm. ult. circa med.).

Mit diesem Satze bleibt jedoch Thomas nicht im Empirismus stecken. Er will damit nur sagen, daß wir durch die Abstraktion zur Kenntnis der ersten Prinzipien gelangen. Die Erfahrung ist nur Grundlage der Begriffe, aus denen die ersten Prinzipien gebildet sind. Die Verknüpfung dieser Begriffe zu den ersten Prinzipien ist Sache des Verstandes. „Zwischen den durch Abstraktion gewonnenen allgemeinsten Begriffen erkennt unser Intellekt die Beziehungen. Es sind dies Beziehungen, welche unmittelbar aus dem Wesen der Dinge selber fließen. Sobald diese Begriffe erkannt sind, ist auch deren Beziehung und Verbindung erkannt, erfolgt die unmittelbare und evidente Wahrnehmung der inneren Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit zweier allgemeinster Begriffe. In dieser Weise ist die psychologische Genesis der obersten Prinzipien in der Erkenntnislehre des hl. Thomas in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Abstraktionslehre erklärt[51]."

Thomas bezeichnet oft die Prinzipien als angeboren. Er will damit jedoch nur sagen, „daß wir ohne Untersuchung und Schlußfolgerung zu dieser Erkenntnis gelangen[52]".

Lehnt so Thomas alle Erkenntnisse ab, die nicht aus der Erfahrung ihren Ursprung haben, so sehen wir, daß dies bei Augustinus nicht der Fall ist. Er ist „der Überzeugung, daß es gewisse Erkenntnisse gibt, die der Geist in keiner Weise durch die Sinne gewinnt[53]".

Aus der aus de verit. qu. 10. a. 6. contra 2 zitierten Stelle ergibt sich, daß für Thomas alle Erkenntnis steht und fällt mit der Wahrheit und Gewißheit der ersten Prinzipien.

Dies wird uns noch klarer, wenn wir sehen, wie Thomas auf die ersten Prinzipien den von Augustinus übernommenen Begriff der rationes seminales anwendet. Augustinus nahm gewisse Samenkeime an, die Gott in die Erde gelegt hatte, und aus denen sich Pflanzen,

---

[51] M. Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw., S. 51.

[52] Ebd., S. 42

[53] B. Kälin: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, S. 42.

Tiere und auch der Mensch dem Leibe nach entwickelten[54]: omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent[55]. Augustinus wendet diesen stoischen Begriff nur auf die Körperwelt an. Thomas von Aquin übernimmt nun von Augustinus diesen Begriff und verwendet ihn auf erkenntnistheoretischem Gebiete. Danach ist dann alle Wissenschaft und alle Erkenntnis in den ersten Prinzipien keimhaft enthalten. So sagt Thomas in de verit. qu. 18. a. 4. c. a.: homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Er spricht davon, daß im Menschen als Grundlage aller Erkenntnisse eine Erkenntnis der Wahrheit sine inquisitione et in speculativis et in practicis vorhanden sein müsse. Diese Erkenntnis, die dem Menschen von Natur aus („naturaliter") innewohnt, nennt er quoddam seminarium totius cognitionis sequentis[56].

3. Die Fundamentierung der intellektuellen Wahrheitserkenntnis bei Augustinus und bei Thomas von Aquin

Schon früher haben wir auf den Unterschied zwischen Augustinus und Thomas von Aquin bezüglich der Gewinnung der intellektuellen Erkenntnis kurz hingewiesen. Bei Augustinus gibt es Erkenntnis auch ohne vorhergehende Sinneserkenntnis. Bei Thomas entsteht alle intellektuelle Erkenntnis durch Abstraktion aus der Sinneserkenntnis. Wir sahen auch, wie der Aquinate diese Erkenntnis fundamentiert in der Wahrheit der ersten Prinzipien. Im folgenden müssen wir uns nun die Frage stellen: Wie fundamentiert Augustinus die intellektuelle Erkenntnis, und welche Stellung nimmt Thomas in den vorliegenden Texten dazu ein?

---

[54] Vgl. H. Meyer: Geschichte der Lehre von den Keimkräften, Bonn 1914, S. 163 ff.

[55] de trinit. 3. c. 8. n. 13.

[56] de verit. qu. 16. a. 1. c. a. Andere Stellen sind: qu. 11. a. 1. c. a.: praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, . . . ibid.: Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. — ibid. ad 5: in eo qui docetur scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. — qu. 11. a. 3. c. a.: notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quaedam seminaria scientiarum. — qu. 14. a. 2. c. a.: praeexistunt enim in ipsa [sc. natura humana] naturaliter principa demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae.

An Stelle der Fundamentierung der Wahrheit unserer Erkenntnisse durch die prima principia finden wir bei Augustinus einen unmittelbaren Kontakt mit der ewigen Wahrheit: Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit melius hoc fieret quam illud: si verum dicit et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt[57]. Ebenso sagt er: Rationali mentis nostrae substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati[58]. „Dort wo Augustinus die Wahrheit und Gewißheit unseres geistigen Erkennens dartut, wie auch in den Gedankengängen, die wir als den augustinischen Gottesbeweis bezeichnen, redet der im Reiche des Intelligibelen, der Ideen in genialer Spekulation sich bewegende Kirchenvater von einer Berührung unseres Geistes mit einem unveränderlichen Wesen, von einer Durchstrahlung unseres innersten Seins von einem höheren Lichte, von einem Schauen aller Wahrheit in der unveränderlichen Wahrheit, von Gott der intelligiblen Sonne, in deren Licht die Wahrheit von uns geschaut wird. Die Intuition der intelligiblen Realitäten vollzieht sich durch einen innigen Kontakt mit der absoluten göttlichen Wahrheit[59].'

Mit diesem Gedanken von dem innigen Konnex mit der ewigen Wahrheit verbindet Augustinus den anderen von der Erleuchtung durch ein intelligibles Licht, qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte iudicare possimus[60]. Wie das körperliche Auge die körperlichen Dinge im Lichte dieser irdischen Sonne schaut, so schaut unsere Seele die intelligiblen Wahrheiten im Lichte einer unkörperlichen und intelligiblen Sonne[61].

Es gehört hier nicht zu unserem eigentlichen Thema, auf die sehr schwierige Frage genauer einzugehen, ob das Licht, in dem unsere Seele alles schaut, bei Augustinus ein geschaffenes oder ungeschaffenes ist. In der Literatur über diese Frage sind die Meinungen sehr verschieden. „So klar und bestimmt der hl. Augustinus immer und immer wieder die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit dieser Einstrahlung göttlichen Wahrheitslichtes in unseren Geist ausgespro-

[57] de lib. arbitr. 3. c. 5. n. 13.

[58] de trinit. 12. c. 3. n. 3.

[59] M. Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw., S. 12.

[60] de civit. Dei 11. c. 27.

[61] Potius credendum est mentis intellectualis sic conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculis carnis videt, quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruus est creatus (de trinit. 15. c. 15. n. 24.).

chen hat, so schwer ist es aber auch zu bestimmen, wie der große Kirchenvater sich die Natur dieser Schau im göttlichen Lichte, dieses Kontaktes mit den rationes aeternae näherhin gedacht hat[62]."

J. Mausbach bemerkt zu dieser Frage: „Wenigstens die allgemeinsten Ideen und absoluten Gesetze (die veritas als solche) sind ihm ein Seiendes, das die Seele unabhängig von der Erfahrungswelt, durch irgend einen rein geistigen Zusammenhang erfaßt. Schließlich ist es, da diese bleibende Wahrheit weder aus den veränderlichen Dingen, noch aus dem wandelbaren Menschengeiste stammt, die göttliche Urwahrheit, die der Seele dieses Wahrheitslicht durch unmittelbare Kausalität zustrahlt[63]."

In der neueren Literatur über diese Frage spricht sich Ch. Boyer[64] für die geschaffene Natur dieses Lichtes aus, während B. Kälin[65] dieses Licht ungeschaffen sein läßt. M. Grabmann drückt sich in dieser Frage sehr vorsichtig aus, wenn er sagt[66]: „Man gewinnt aus einer Gesamtbetrachtung der augustinischen Texte den Eindruck, daß die vernünftige Seele als solche noch nicht genügend ausgerüstet sei, um die Wahrheit zu erkennen, die intelligiblen Realitäten zu schauen, sondern daß durch einen allerdings kein unmittelbares Gottesschauen bedeutenden Kontakt mit den rationes aeternae, mit dem ungeschaffenen göttlichen Licht in die Seele ein Licht eingestrahlt werde, durch welches die Seele zum Schauen der intelligiblen Realitäten, zur Wahrheits- und Gewissenserkenntnis und zur Gotteserkenntnis befähigt werde."

Ich möchte mich in dieser Frage auf die Seite derer stellen, die dieses intelligible Licht für ein ungeschaffenes ansehen. Identifiziert doch Augustinus selber dieses Licht direkt mit Gott: Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia[67]. Ebenso sagt er ganz deutlich an einer anderen Stelle: Aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta[68]. Auch Grabmann scheint ja dieser An-

---

[62] M. Grabmann: Der göttliche Grund usw., S. 17.

[63] J. Mausbach: Die Ethik des hl. Augustinus, 1. Bd., S. 166, Freiburg, Herder, 1909.

[64] Ch. Boyer: L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris 1921.

[65] „Daß Gott selbst die im Reiche des Intelligiblen scheinende Sonne ist, ergibt sich..." (Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, S. 58.).

[66] M. Grabmann: Der göttliche Grund usw., S. 22.

[67] Solil. 1. c. 1. n. 3.

[68] de genes. ad litt. 12. c. 31. n. 59.

sicht zu sein: „Unser Geist erkennt in sich die ewigen und unveränderlichen und unwandelbaren Wahrheiten, die rationes aeternae dadurch, daß er mit dem göttlichen Geiste, mit den göttlichen Ideen in Kontakt tritt und eine Einstrahlung der ewigen göttlichen Wahrheit auf unseren Geist stattfindet. In diesem unsichtbaren reinsten göttlichen Lichte erkennen wir die obersten Wahrheiten, ohne daß wir jedoch Gott selbst schauen[69]."

Nach dieser knappen Übersicht über die Lehre des hl. Augustinus in diesem Punkte und über die Stellung, die man auf den verschiedenen Seiten zu dieser Frage einnimmt, wollen wir auch die Ansicht des Thomas von Aquin berücksichtigen.

Fanden wir bei Augustinus eine direkte Zurückführung unserer Wahrheitserkenntnis auf die veritas prima, so finden wir bei Thomas nur eine indirekte Zurückführung auf diese: Alle Wahrheitserkenntnis beruht auf dem lumen intellectuale des intellectus agens und auf den ersten Prinzipien. Dann allerdings betont Thomas in Anlehnung an Augustinus, daß Gott vornehmlichste und letzte Quelle all unserer Wahrheitserkenntnis ist, insofern beide, der intellectus agens und die ersten Prinzipien, von Gott ihren Ursprung haben: Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectualem lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam semina scientiarum; sicut et aliis rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum[70].

Sehr klar schildert Thomas dieses Verhältnis von dem lumen creatum und dem lumen increatum, sowie die Beziehung beider zur menschlichen Wahrheitserkenntnis mit folgenden Worten: immediatum principium et proximum, quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ipsa essentia comparatur ad intelligibilia sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium, ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a

[69] M. Grabmann: Geschichte der Philosophie, S. 12.
[70] de verit. qu. 11. a. 3. c. a.

Deo originaliter manat, prout ipsa est aliquid intelligibile actu[71]. Hier zeigt uns ja auch Thomas ganz deutlich, wie er das lumen creatum als Vermittlung einschiebt gegenüber der augustinischen Auffassung.

Obwohl Thomas Augustinus nirgends erwähnt, finden wir neben der Zurückführung der Wahrheitserkenntnis auf Gott in letzter Linie doch noch andere Anklänge an augustinische Gedanken. So ist das Bild von der Sonne schon bei Augustinus zu finden: Nam et terra visibilis et lux; sed terra nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur[72]. Daß diese Sonne im Bereiche des Intelligiblen Gott ist, zeigt uns Augustinus ebenfalls, wenn er fortfährt: Ergo quando in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi[73].

In de verit. qu. 1. a. 4. sagt es Thomas ganz deutlich, daß das Licht unserer Vernunft all seine Kraft nur von der ersten Wahrheit und dem ersten Lichte herleitet: omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet[74]. In der solut. hierzu lehnt Thomas diesen Satz nicht ab, er nimmt ihn vielmehr von neuem wieder auf[75]. Alles, was wir einsehen, erkennen wir nur durch die Kraft des ersten Lichtes, wovon ja unser Intellekt ein Abbild ist: cum nihil possit manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae[76].

Nach dieser Grundeinstellung des Thomas von Aquin zu der augustinischen Lehre muß man dann auch einige Stellen auffassen, in denen diese Haltung nicht so deutlich zum Ausdruck kommt. So sagt er in de verit. qu. 4. a. 8. ad 4: ... dicendum quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux, prout sunt principia cognoscendi.

Auf die hier angedeutete Ideenlehre Augustins und ihre Verwertung bei Thomas von Aquin werden wir später noch zu sprechen

---

[71] de verit. qu. 18. a. 1. ad 10.
[72] Solil. 1. c. 8. n. 15.
[73] ibid.
[74] de verit. qu. 1. a. 4. contra 2.
[75] ... quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino ...
[76] de verit. qu. 1. a. 4. obi. 2.

kommen. Tatsächlich scheint diese Stelle für sich allein betrachtet starken augustinischen Einfluß zu offenbaren. Da es sich anscheinend nicht nur um die principia prima hier handelt, muß man fast von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse annehmen. Dies liegt aber doch wohl an der hier etwas vieldeutigen Ausdrucksweise. Denn an allen anderen Stellen hält doch Thomas daran fest, daß das Licht des intellectus agens in uns zu allem genügt, was die natürliche Erkenntnis betrifft[77].

An einer anderen Stelle legt Thomas wieder ganz im augustinischen Sinne starke Betonung darauf, daß die prima veritas unser eigentliches Wahrheitslicht ist. Er legt dar, daß die Erkenntnis über die theologischen Tugenden uns übernatürlich eingegossen ist. Demgegenüber gibt es aber auch noch eine „naturalis cognitio". Beide nun führt Thomas auf göttliche Erleuchtung zurück: Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur[78].

Auch diesen Ausdruck „veritas ... consulitur" dürfte Thomas von Augustinus übernommen haben. Augustinus gebraucht ihn an einigen Stellen[79]. Daß Thomas jedoch mit dieser Formel nicht einen direkten Kontakt mit der ewigen Wahrheit meint, ergibt sich, wenn er an der betreffenden Stelle bald darauf fortfährt: secundum quod in creatura consulimus veritatem[80].

Noch aus einer anderen Stelle ergibt sich, daß Thomas keineswegs daran denkt, einen direkten Kontakt mit der ewigen Wahrheit zuzugestehen, In de verit. qu. 1. a. 4. contra 8 zitiert Thomas folgendermaßen: Augustinus dicit in 12 de trinit. (cap. 14 in princ.): Credendum est, mentis humanae naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur. Die Stelle lautet bei Augustinus: sed potius credendum est mentis intellectualis sic conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculis carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruus est creatus[81].

In der solut. gibt uns Thomas eine doppelte Auslegung zu dieser Stelle:

---

[77] lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quae sunt cognitionis naturalis (de verit. qu. 9. a. 1. ad 18.).

[78] de verit. qu. 10. a. 9. c. a.

[79] Siehe de magistro c. 11. n. 38.: intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem.

[80] de verit. qu. 10. a. 9. c. a.

[81] de trinit. 12. c. 15. n. 24.

1. Die Stelle ist so zu verstehen, daß in unserem Geiste ein Abbild der ungeschaffenen Wahrheit sich befindet. Da er hinzufügt, daß es solcher Abbilder in unserer Seele mehrere gibt, so wird man hier an die principia prima denken müssen[82].

2. Man könnte auch sagen, daß die veritas prima in gewisser Weise zum gleichen „genus" gehöre wie die menschliche Seele. Dann müßte man aber „genus" in der weitesten Bedeutung nehmen, sodaß man sagt: Alles Intelligible und Unkörperliche gehört zum gleichen genus[83].

Bei der ersten Art der Auslegung sehen wir wieder ganz deutlich die indirekte Zurückführung unserer Wahrheitserkenntnis auf Gott. Daß Thomas damit die Ansicht Augustins nicht trifft, ist ja nach dem bisher Gesagten klar. Augustinus meint natürlich mit dem „in quadam luce sui generis incorporea" das lumen der veritas aeterna. Dies geht aus anderen Stellen hervor, wo er deutlich Gott das intelligible Licht nennt. Augustinus gibt an der genannten Stelle in de trinit. 12. c. 15. n. 24 die Wiedererinnerungslehre Platos auf und ersetzt sie durch die Lehre von der göttlichen Erleuchtung. An der Stelle in den Retraktationen, wo er ebenfalls gegen die Wiedererinnerungslehre zu Gunsten der Lehre von der göttlichen Erleuchtung sich entscheidet, sagt er von denen, die, obwohl unkundig, Wahres antworten, wenn sie geschickt gefragt werden: credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis . . ., quia praesens est eis quantum id capere possunt lumen rationis aeternae, ubi haec incommutabiliter vera conspiciunt[84]. Ebenso spricht sich Augustinus an folgender Stelle für eine Erleuchtung durch die veritas increata aus: mens nostra qui est oculus animae nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire[85].

Bei der zweiten Art der Auslegung denkt Thomas wieder an die Veritas prima als unsere Hauptwahrheitsquelle, wobei jedoch auch kein direkter Kontakt anzunehmen ist. Schwierigkeiten macht ihm dabei allerdings das sui generis, das er nach seinem ungenauen

---

[82] . . . dicendum quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huismodi veritates in animabus nostris a prima veritate sunt multae ut dictum est.

[83] Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere animae largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel corporalia unius generis esse dicuntur.

[84] retract. lib. 1. c. 4.

[85] in Johann. evang. tract. 35. c. 8. n. 3.

Zitat auf die menschliche Seele bezieht. G. v. Hertling bemerkt zu dieser Stelle: „Thomas wird hier durch das ungenaue Zitat irregeführt, sodaß er die Worte sui generis auf die menschliche Seele bezieht. Augustinus aber sagt ausdrücklich: ein anderes ist das, was die Seele in sich wahrnimmt, ein anderes das Licht, in dem sie es wahrnimmt; dieses letztere ist Gott, jenes etwas Geschöpfliches[86]. Die Deutung also, die Thomas der angezogenen Stelle gibt, widerstreitet direkt Augustins eigener Meinung[87]."

In de verit. qu. 11 kommt Thomas verschiedentlich auf die Wahrheitserkenntnis und ihre Fundamentierung zu sprechen. In qu. 11. a. 1. obi. 13 gibt er an: ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in libro de Magistro. Thomas gibt hier nicht näher an, wo die betreffende Stelle bei Augustinus sich findet. Er dürfte aber wohl die Stelle in de magistro c. 12. n. 40 im Auge haben[88]. Im gleichen Kapitel beweist Augustinus, daß alle unsere geistigen und sicheren Erkenntnisse von der Wahrheit bedingt sind[89]. Augustinus spricht von einer direkten Schau: secreto ac simplici oculo videt... Deo intus pandente[90]. Thomas aber spricht wieder im Sinne seiner Lehre von den ersten Prinzipien. Auf sie stützt sich nach ihm all unsere Wahrheitserkenntnis: certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum[91]. Allerdings führt er die Prinzipien und damit unsere Wahrheitserkenntnis in letzter Linie auf Gott zurück: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus:... tamen nos certitudinem scien-

---

[86] in Johann. evang. tract. 14. n. 1.

[87] G. v. Hertling: Augustinuszitate usw., S. 131.

[88] Quid si me hominem volantem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores? Negares profecto et responderes illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc iam nimirum intelligeres, neque in illo quod me affirmante ignorares, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis; quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse iurares. Tum vero totum: illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres; omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem, utrum vera sit, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare;

[89] Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur (de magistro c. 12. n. 40).

[90] ibid.

[91] de verit. qu. 11. a. 1. ad 13.

tiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur[92].

Ganz ebenso spricht Thomas in der gleichen quaestio an einer anderen Stelle: certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo[93].

Für die Stelle in der obi. 17 dürfen wir wohl auch wieder die Stelle in Augustins de magistro c. 12. n. 40 heranziehen, obwohl Thomas Augustinus nicht nennt.

Das gleiche Problem berührt Thomas auch noch einmal im c. a. der quaestio. Die ganze quaestio ist ja überhaupt eine Parallelschrift zu der gleichnamigen Augustins. Beide tragen den Titel „de magistro".

Beide Denker behandeln in diesen Büchern das Problem, ob und wie ein Mensch einem anderen etwas lehren könne. Beide lösen diese Frage in demselben Sinne, wie sie auch die Frage nach dem Verhältnis von geistiger und sinnlicher Erkenntnis lösen. Wir werden in einem späteren Zusammenhang noch darauf zu sprechen kommen. Hier interessiert uns nur, wie die Wahrheit und Sicherheit unserer geistigen Erkenntnisse bei beiden Denkern gewährleistet ist.

Bei Augustinus finden wir seine Ansicht über diesen Punkt gewissermaßen auf eine kurze Formel gebracht mit folgenden Worten: Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Eph. 3. 16, 17), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia[94]. Diese Sapientia Dei ist die veritas sempiterna, die ja für den christlichen Philosophen in Christus, dem Verbum Dei, personifiziert ist. An einer anderen Stelle wiederholt es Augustinus nochmals: ...admonui te; ut iam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamur in terris, quod unus omnium magister est in coelis (Matt. 23, 8—10)[95]. „Der wahre und eigentliche Lehrer des Menschen ist [für Augustinus] das göttliche Wahrheitslicht, die wahre Ursache jedes Fortschrittes in der Erkenntnis ist die Erleuchtung durch die Weisheit Gottes[96]."

Gewissermaßen eine kurze Inhaltsangabe von de magistro gibt uns Augustinus selbst, wenn er sagt: ...scripsi librum cuius est

---

[92] de verit. qu. 11. a. 1. ad. 13.
[93] ibid. ad 17.
[94] de magistro c. 11. n. 38.
[95] ibid. c. 14. n. 46.
[96] M. Grabmann: Der göttliche Grund usw., S. 14.

titulus de magistro: in quo disputatur et quaeritur, et invenitur, magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum...[97].

Wenden wir uns jetzt wieder Thomas von Aquin zu, so wird uns ja von vornherein schon klar sein, was für eine Lösung wir dort zu erwarten haben. An Stelle des direkten Einflusses Gottes auf die menschliche Wahrheitserkenntnis begegnet uns hier wieder der indirekte Einfluß Gottes durch die prima principia und das Licht des intellectus agens.

Thomas legt zunächst dar, wie jemand selber zum Wissen und zum Besitz der Wahrheit gelangt. Diesen Vorgang nennt er inventio. Dann zeigt er, wie man einen anderen zum Wissen führen kann. Diesen Vorgang nennt er disciplina[98].

Der erstere Vorgang, die inventio, geht immer so vor sich, daß jemand die principia communia auf irgendwelche bestimmte Wissensgebiete anwendet und von hier aus zu allgemeinen Schlüssen fortschreitet.[99]

Bei der disciplina muß der Lehrer seinem Schüler diesen Vorgang der inventio, den er in sich selbst ja schon vollzogen hat, durch irgendwelche Zeichen auseinanderlegen[100]. Dann gelangt der Schüler zum Wissen, zur scientia, indem er denselben Vorgang der inventio, den ihm der Lehrer dargelegt hat, auch in sich vollzieht: ita... homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister[101]. Thomas betont sogar, daß dieses docere beim Menschen ein eigentliches Lehren ist: proprie dicitur[102].

Halten wir dem gegenüber die Stelle aus Augustinus, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris[103], so scheint zunächst ein schroffer Gegensatz zwischen Augustinus und Thomas zu bestehen. Dieser löst sich aber sogleich im Sinne des uns schon bekannten

---

[97] retract. 1. c. 12.

[98] . . . est duplex modus acquirendi scientiam: unus quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina (de verit. qu. 11. a. 1. c. a.).

[99] Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignotorum in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; (ibid.).

[100] . . . unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa (ibid.).

[101] ibid.

[102] ibid.

[103] de magistro. c. 14. n. 16.

direkten und indirekten Einflusses Gottes auf unsere Wahrheitserkenntnis. Sahen wir ja doch, daß Thomas das Lehren abhängig macht von der Zurückführung des neuen Wissensmateriales auf die ersten Prinzipien, die ja von Gott stammen: Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis[104]. So kommt dann Thomas schließlich in allernächste Nähe zu Augustinus, wenn er im Anschluß an das eben Gesagte fortfährt: Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod s o l u s D e u s e s t q u i i n t e r i u s e t p r i n c i p a l i t e r d o c e t.

In de verit. qu. 11. a. 1. obi. 8 zitiert Thomas als aus Augustins de magistro: Solus Deus cathedram habet in coelis, qui veritatem docet interius; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricolam [lies: agricola] ad arborem.

Die ganze Stelle findet sich aber nicht in de magistro bei Augustinus. Dort finden sich lediglich die beiden vorher schon genannten Zitate[105], wonach Gott unser einziger Lehrer ist. Dagegen finden sich bei Augustinus einige andere Stellen, an denen er von einer cathedra spricht, die der Himmel oder die im Himmel ist. So sagt er: Coelum est cathedra magistri nostri[106]; oder: Magistrum enim habemus unum... sub hoc ergo magistro, cuius cathedra coelum est[107], und ebenso: Magister unus autem est nobis, cuius schola in terra est, et cathedra in coelo[108].

Wenn zu dem Vergleiche mit dem Landmann K. Schulte[109] bemerkt: „Jedenfalls stammt der sinnige Vergleich des Lehrers mit dem Landmann von Thomas", so ist auch dies, nachdem die anderen Punkte sich als augustisch erwiesen haben, noch gar nicht so selbstverständlich. Finden wir doch diesen Vergleich schon bei Augustinus angewendet[110], womit allerdings nicht gesagt sein soll, daß Thomas ihn nicht auch von sich aus gefunden haben kann. Augustinus wieder beruft sich für dieses Bild auf die hl. Schrift[111].

---

[104] de verit. qu. 11. a. 1. c. a.
[105] Aug. de mag. c. 11. n. 38. und c. 14. n. 46.
[106] Sermo 161. c. 2. n. 2.
[107] Sermo 170. n. 1.
[108] Sermo 192. c. 1. n. 1.
[109] K. Schulte: Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem usw., S. 76, Anm. 74.
[110] Exterior cultor arboris, interior est Creator. (In Johannis evang. tract. 26. c. 6. n. 7.)
[111] Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat: sed qui incrementum dat, Deus. (Corinth. 1. 3, 7.)

In der solut. sucht dann Thomas die augustinische Formulierung, wonach nur Gott lehren kann, in seinem Sinne zu deuten: Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

So dürfte auch der durchgreifende Unterschied zwischen Augustinus und Thomas bezüglich der intellektuellen Erkenntnis, wie er sich schon in den quaestiones disputatae de veritate, dieser Frühschrift des Aquinaten findet, klar geworden sein. Zugleich aber haben wir auch gesehen, wie beide in den großen und prinzipiellen Fragen übereinstimmen. Wie für Augustinus, so steht es auch für Thomas fest, daß Gott die letzte Quelle aller Wahrheit in der Welt ist, sowohl der ontologischen wie der logischen. Auch für Thomas ist das „Licht unseres Intellektes" eine Teilnahme am göttlichen Intellekte und an der höchsten Wahrheit. Ebenso sind für ihn die Prinzipien unseres gesamten Wissens ein Abbild der göttlichen Wahrheit in unserer Seele. Dabei muß man es als ein Zugeständnis an den Apriorismus betrachten, daß diese Prinzipien nur eines Anreizes durch die Erfahrung bedürfen, um uns dann sofort klar und bekannt zu sein. Die Anwendung des von Augustinus übernommenen Begriffes der rationes seminales auf die aristotelische Prinzipienlehre zeigt uns Thomas sehr schön als den Vermittler zwischen diesen beiden Denkern.

Ch. Boyer möchte in der Frage nach der Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis und ihrem Verhältnis zu den ersten Prinzipien bezw. dem göttlichen Intellekt eine größere Übereinstimmung zwischen Augustinus und Thomas konstatieren. Er glaubt schon bei Plato und bei Aristoteles das ganze Problem in einer etwas mehr harmonischen Einstellung zu finden: „D'ailleurs, Platon et Aristote s'accordent pour la solution fondamentale du problème de la connaissance. Platon, il est vrai, dit que nous participons des intelligibles tandis qu'Aristote veut que nous participions de la lumière qui rend les choses intelligibles. Mais cette difference n'est pas de grande importance. En tout cas, Augustin, qui parle comme Platon, n'en pense pas moins comme Aristote: St. Thomas estime en effect, que le docteur de Hippo admet l'existence en nous d'un intellect agent. Il explique constamment de ce point de vue les textes d'Augustin[112]". Boyer beruft sich besonders auf die folgende Stelle bei Thomas: Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia

[112] Boyer: L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin, S. 160.

participetur[113]. Daraus dürfte man jedoch für ein Urteil über das tatsächliche Verhältnis beider Systeme zunächst wohl gar nichts entnehmen. Muß man doch auch in Betracht ziehen, daß Thomas daran gelegen war, seinen Zeitgenossen den Unterschied zwischen der augustinischen und seiner eigenen Auffassung als so geringfügig hinzustellen, wie nur eben möglich. Gerade die von Boyer herangezogene Stelle zeigt ja deutlich, daß sich Thomas eines wirklichen Unterschiedes zwischen beiden Auffassungen wohl bewußt war[114].

4. Die Sinneserkenntnis in ihrem Verhältnis zur intellektuellen Erkenntnis

Auch in der Lehre von der Sinneserkenntnis und ihrem Verhältnis zur intellektuellen Erkenntnis finden wir bei Augustinus und bei Thomas von Aquin einen durchgreifenden Unterschied. Dies ergibt sich schon daraus, daß Thomas den Sinnen eine solche Bedeutung zuweist, daß er sagt: scientia nostra a sensu oritur[115].

Bei Augustinus finden wir eine ganz andere Einstellung. Wir sahen ja schon, daß es für ihn Kenntnisse gibt, die nicht von der Sinneserkenntnis ihren Ausgang genommen haben. Augustinus schließt sich hier den Gedanken Platos an. Auch für diesen gibt es ja „auf den verschiedenen Erkenntnisgebieten Begriffe und Sätze, die nicht der Erfahrung entlehnt sein können, weil es gar keine entsprechenden Erfahrungsobjekte gibt, die also der Erfahrung gegenüber ein logisch Früheres bedeuten[116]".

Die Sinneserkenntnis hat für Augustinus höchstens die Bedeutung einer Anregung und Ermahnung. Die Seele erleidet von den Sinnesobjekten keinen Eindruck bei den Empfindungen, sondern sie verhält sich auch hier aktiv: videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere[117]. Die Seele ist bei der Empfindung nur aufmerksam auf die

---

[113] de spirit. creaturis qu. una a. 10. ad 8.

[114] Gegenüber den Bemühungen Boyers (Siehe die im Literaturverzeichnis genannten beiden Schriften), eine Identität in der Lehre zwischen Augustinus und Thomas herauszustellen, bemerkt M. D. Chenu mit Recht: „Ses contemporains [de S. Thomas] ont été plus clairvoyants, qui ont bien saisi les positions nouvelles de S. Thomas et les ont combattues avec écharnement." Boyer verweist er auf: „la lettre véhémente de Peckham (1. juin 1285, ed. Martin, III, P. 901), ou les réfutations soigneuses de Matthieu d'Aquasparta!" (Bulletin Thomiste 3, Mai 1926, S. 99).

[115] de verit. qu. 10. a. 6. contra 2.

[116] H. Meyer: Geschichte der alten Philosophie, S. 141.

[117] de music. 6. c. 5. n. 10.

Veränderungen, die im Körper vor sich gehen. Sie ist auch das alleinige Subjekt der Empfindungen, nicht also der Körper, oder die Seele mit dem Körper: Die Seele empfindet lediglich mit Hilfe des Körpers. Dieser muß ihr melden, was in der Außenwelt vor sich geht[118].

So betont denn Augustinus die volle Aktivität der Seele, denn sie erleidet vom Körper keinen Eindruck. Wenn wir einen Körper sehen, und es entsteht dessen Abbild in unserer Seele, so bringt dieses Abbild nicht etwa der Körper in der Seele, sondern die Seele selbst bringt es mit wunderbarer Schnelligkeit in sich hervor: Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, atque inde incipiat imago eius in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur; tamen eamdem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cuius imago mox ut oculis visum fuerit in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur[119].

Thomas von Aquin lehnt diese Auffassung in den Quaestiones disputatae ausdrücklich ab. Obwohl er den Namen Augustins nicht nennt, geht doch aus dem Text deutlich hervor, daß er diesen meint.

Nachdem Thomas schon vorher die Auffassung Platos verworfen hat, fährt er fort: Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad ipsam animam perveniant; sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines rerum format[120]. Aber Thomas lehnt diese Auffassung entschieden ab: Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis[121].

Thomas vertritt demgegenüber den Standpunkt, daß unser Geist die Erkenntnis von den Sinnen erhält[122]. Aus den Sinnendingen entnimmt der intellectus agens die intelligiblen Formen und prägt sie dem intellectus possibilis ein[123]. Trotzdem versucht Thomas, die augustinische Auffassung mit der seinigen in Einklang zu bringen.

---

[118] Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa, quod exterius nuntiatur (de gen. ad. litt. 12. c. 24. n. 51). — Ebenso: sentire non est corporis sed animae per corpus (ibid. 3. c. 5. n. 7).

[119] ibid. 12. c. 16. n. 33.

[120] de verit. qu. 10. a. 6. c. a.

[121] ibid.

[122] verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit (de verit. qu. 10. a. 6. c. a.).

[123] unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta [so im Text], hoc modo se habent ad causandam scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit (de ver. qu. 11. a. 1. ad 11). — ex sensibilibus signis, quae in potentia sen-

Thomas legt dar, wie unser Geist sich zu den res sensibiles extra animam auf eine zweifache Art verhält:

1. wie der Akt zur Potenz:

Die res extra animam sind nur potentiell intelligibel. Der menschliche Geist aber ist intelligibilis in actu. Deshalb besitzen wir den intellectus agens, der die Dinge zu aktuell intelligiblen macht[124].

2. wie die Potenz zum Akt:

In unserem Geist sind die formae rerum determinatae nur potentiell enthalten, in den Dingen jedoch aktuell. Deshalb besitzen wir den intellectus possibilis, der die von den sensibilia abstrahierten Formen, die durch den intellectus agens aktuell intelligibel gemacht worden sind, in sich aufnimmt[125].

Dieses Licht des intellectus agens stammt, wie Thomas auch hier wieder betont, von Gott[126].

So kann nun Thomas sagen, daß wir die Erkenntnis von den Sinnen her gewinnen. Aber trotzdem bringt die Seele selbst in sich die Bilder der Sinnesgegenstände in sich hervor. Denn erst dadurch, daß die von den Sinnendingen abstrahierten Formen durch die Tätigkeit des intellectus agens intelligibel gemacht werden, ist es möglich, daß der intellectus possibilis diese Formen aufnimmt[127].

In der obi. 5, wo Thomas ausdrücklich Stellung nimmt zu der Ansicht Augustins, daß die Seele in sich die Bilder der körperlichen Dinge selbst hervorbringt, zitiert er die eben genannte Stelle aus de gen. ad litt. 12. c. 16. n. 33. Er zieht hieraus in der obi. den Schluß, quod mens non accipit species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se format. In der solut. nimmt er dann ganz in der eben dargelegten Weise hierzu Stellung: Nur insofern kann man sagen, daß die Seele selbst in sich diese Bilder hervorbringt, als die durch den

---

sitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientam in seipso faciendam (de verit. qu. 11. a. 1. ad 4).

[124] secundum hoc ponitur in ea [sc. mente] intellectus agens, qui facit intelligibilia actu (ibid. a. 6. c. a.).

[125] secundum hoc ponitur in anima intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibus abstractas, factas intelligibiles per lumen intellectus agentis (ibid.).

[126] Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo (ibid.).

[127] Et secundum hoc, verum est, quod scientiam a sensibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint (de verit. qu. 10. a. 6. c. a.).

intellectus agens intelligibel gemachten Formen der sinnlichen Dinge den intellectus possibilis formen[128].

Wenn es Thomas auch gelingt, durch diese Art der Auslegung in die augustinischen Stellen einen Sinn hineinzudeuten, der sich aus der von Aristoteles übernommenen Lehre wie von selbst ergeben mußte, so ist demgegenüber doch daran festzuhalten, daß „Augustinus die Lehre vom intellectus agens und possibilis ganz fremd ist[129]".

Gegenüber Aristoteles kehrt aber Thomas die Aktivität unseres Intellektes etwas mehr hervor. Doch dürfte dies lediglich eine Konzession an Augustinus sein, die im übrigen für das ganze System des Aquinaten nicht viel zu bedeuten hat. Hält er ja trotzdem an dem receptiven Charakter unseres Intellektes fest: In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam[130]. So sagt auch M. Grabmann über die entsprechende Abhandlung in der S. Th.: „Sogleich zu Beginn seiner Abhandlung über die intellektuellen Potenzen betont Thomas entschieden den passiven, rezeptiven Charakter unseres Intellekts. Er beruft sich hierbei auf den Ausspruch des Aristoteles, daß das Denken in gewissem Sinne etwas Passives sei, und daß der Intellekt einer leeren Tafel, auf der nichts geschrieben steht, gleiche. Passivität besagt hier nicht ein Leiden, eine physische Alteration, sondern bedeutet soviel als in Potenz zu etwas sein. Der menschliche Intellekt, der den untersten Grad im Reiche der Geistwesen einnimmt und im größten Abstande vom göttlichen Intellekt, dem reinsten Akte sich befindet, steht in Potenz zu allem Intelligiblen, zu all dem, was Objekt des geistigen menschlichen Erkennens sein kann. Unser Intellekt ist eine passive Potenz (S. Th. 1. qu. 79, 1 u. 2)[131]."

Das Verhältnis von Sinneserkenntnis und intellektueller Erkenntnis ergibt sich für Augustinus auch aus den verschiedenen Arten der visio. Wir finden bei ihm eine dreifache Art von visio[132]:

1. die visio corporalis;

2. die visio spiritualis;

---

[128] secundum hoc anima intelligenda est seipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formae intelligibiles factae intellectum possibilem formant (de verit. qu. 10. a. 6. ad. 5).

[129] B. Kälin: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, S. 61.

[130] de verit. qu. 10. a. 4. c. a.

[131] Grabmann: Thomas von Aquin, S. 118.

[132] Ecce in hoc uno praecepto cum dicitur: Diliges proximum tuum tamquam teipsum (Matth. 22, 39) tria genera visionum occurrunt: unum quod per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur (de genes. ad litt. 12. c. 6. n. 15.).

3. die visio intellectualis.

Augustinus gibt uns für diese drei Arten der visio auch die verschiedenen Objekte an:

1. Für die visio corporalis: in hoc [sc. genere] enim videtur coelum et terra, et omnia quae in eis conspicua sunt oculis nostris[133].

2. Für die visio spiritualis: ipsum quippe coelum et terram, et ea quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus; ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras sicut ipsa corpora videmus, et memoria retinemus; seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit[134].

3. Für die visio intellectualis: Tertium vero illud quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae ... Dilectio numquid aliter videtur in specie qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? Non utique; sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur: si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur[135].

Zwischen diesen verschiedenen Arten der visio herrscht auch eine bestimmte Ordnung: habent utique ordinem suum; id est aliud alio praestantius[136]. Die drei Arten der visio sind in einer bestimmten Vollkommenheitsreihe abgestuft: Praestantius est enim visio spiritualis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis, Corporalis enim sine spirituali esse non potest; quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat: ... At vero etiam spiritualis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur. Item spiritualis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista inferiore non indiget, ac per hoc spirituali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est[137].

Zu diesen verschiedenen Arten der visio nimmt auch Thomas einige Male Stellung.

---

[133] de genesi ad litt. 12. c. 6. n. 15.
[134] ibid.
[135] ibid.
[136] ibid. c. 24. n. 51.
[137] de genes. ad litt. 12. c. 24. n. 51.

In de verit. qu. 10. a. 1. obi. 1 schließt er sich an ein Zitat aus de genesi ad litteram 12. c. 4. n. 15 an: Tertium [intellectualis visio]... eas res continet, quae non habent imagines, quae non sunt quod ipsae.

In der solut. kommt Thomas auf alle drei Arten der visio zu sprechen. Er wendet darauf die aristotelische Unterscheidung an, wonach das Objekt der Sinne und der imaginatio die Akzidentien sind, aus denen eine gewisse Gestalt oder ein Bild der Dinge konstituiert ist[138]. Demgegenüber bestimmt er dann die visio intellectualis als eine solche, die das Wesen eines Dinges selbst zum Objekt hat. Wenn nun Augustinus sagt, daß die visio intellectualis nur solche Dinge zum Objekt hat, quae non haben imagines sui similes quae non sunt quod res ipsae[139], so ist das nicht von dem principium quo, sondern von dem obiectum quod zu verstehen. Das medium cognitionis sind die imagines auch bei diesen Dingen. Das obiectum cognitionis ist aber die essentia rei, nicht etwa die Akzidentien, wie das bei der imaginatio und bei den Sinnen der Fall ist[140].

Auf die gleiche Stelle kommt Thomas zu sprechen in de verit 10. a. 8. contra 2. Hier führt er außerdem eine Stelle an aus de gen. ad litt. 12. c. 24. n. 50: illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur, quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum. Thomas legt diese Stelle wieder in der Weise aus, daß er sie auf das obiectum cognitionis und nicht auf das medium cognitionis bezieht: magis est referendum ad obiectum cognitionis quam ad id quo intelligitur[141]. Thomas will diese Deutung aus einer anderen Stelle, die er anführt, erschließen: dicitur enim in Glossa eadem[142], quod per visionem corporalem videntur corpora, per spiritualem vero visionem (id est imaginariam) similitudines corporum; per intellectualem autem ea quae neque corpora sunt neque similitudines.

Das Zitat läßt sich in dieser Zusammenstellung bei Augustinus

---

[138] Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quadam rei figura vel imago constituitur (de verit. qu. 10. a. 4. ad 1).

[139] de gen. ad litt. 12. c. 6. n. 15.

[140] non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quae sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines, quod in visione corporali, sc. sensitiva, et spirituali, sc. imaginativa, non accidit (de verit. qu. 10. a. 5. ad 1).

[141] de verit. qu. 10. a. 8. ad contra 2.

[142] Thomas bezeichnet das Buch Augustins „de genesi ad litteram" als Glosse. Er meint damit nicht etwa eine Glosse zu Augustinus.

nicht finden. Wahrscheinlich meint Thomas die Stelle in de gen. ad litt. 12. c. 6. n. 15. Dann wäre die Stelle dem Sinne nach richtig wiedergegeben, wenn auch falsch interpretiert; nur würde es besser verständlich, wenn Thomas die Stelle über die visio intellectualis wörtlich bringen würde. Im Verlaufe seiner Untersuchung zitiert dann Thomas auch die Stelle wörtlich nach Augustinus. Daraus möchte ich schließen, daß er das ganze vorhergehende Zitat auch aus dieser Stelle bei Augustinus genommen hat.

Thomas schließt dann, daß, wie die visio corporalis die Körper zum Objekt hat, die visio spiritualis aber die imagines corporum, so die visio intellectualis die res ipsae, und nicht ihre similitudines. Damit ist also gesagt, daß Augustinus die Erkenntnis dieser Dinge durch similitudines nicht ablehnen würde.

Demgegenüber dürfte man doch zunächst auf die Stelle in de gen. ad litt. 12. c. 6. n. 15 hinweisen, wo Augustinus sogar sagt, daß diese Objekte der visio intellectualis gar kein similitudines haben: non habent imagines, quae non sunt quod ipsae. So scheint mir in Übereinstimmung mit den noch folgenden Stellen dieser Satz zu erklären zu sein.

In den Confessiones sagt Augustinus: Hic [in memoria] sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus nondum exciderunt ... nec eorum imagines, sed res ipsas gero ... quidquid horum scio sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim, aut sonuerit aut praeterierit[143] ... Im gleichen Buche spricht es dann Augustinus so deutlich wie nur eben möglich aus: [ea] sine imaginibus sicuti sunt per seipsas intus cernimus[144].

Auch in de verit. qu. 8. a. 7. contra II, 4 (8) nimmt Thomas nochmals zu vorliegendem Problem Stellung. Hier gibt er für die Augustinusstelle bezüglich der visio intellectualis eine doppelte Lösung:

1. quod Augustinus loquitur de visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel seipsum vel alia quae in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per suam essentiam non est in anima, quamvis intelligatur.

2. An zweiter Stelle gibt Thomas wieder die uns schon aus früheren Stellen bekannte Auslegung: Sinne und imaginatio haben als Objekt die äußeren Akzidentien eines Dinges, während der Verstand die ipsa essentia rei zum Objekt hat: et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae eius; simili-

[143] Conf. 10. c. 9. n. 16.
[144] ibid. c. 11. n. 16.

tudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium eius[145].

In de verit. qu. 10. a. 9. obiect. 1 zitiert Thomas die Stelle aus de genes. ad litt. 12. c. 6. n. 15: Dilectio numquid aliter videtur praesens in specie qua est et aliter absens in aliqua imagine sui simili? Non utique; sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur: si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur. Auch hier gibt Thomas wieder in der solut. eine Antwort in dem Sinne, daß mit dieser Stelle nur das obiectum cognitionis gemeint sei[146].

Im Anschluß an Augustinus legt Thomas in de verit. qu. 10. a. 4. ad 1 dar, inwieweit die eine Art der visio die andere übertrifft und ein ihr allein eigentümliches Objekt hat. Danach legt Augustinus an der schon genannten Stelle aus de genes. ad litt. 12. c. 24. n. 51 dar, worin die Eigentümlichkeit jeder Art der visio besteht[147]. Wir denken durch die visio spiritualis die abwesenden Dinge per similitudines; aber auch das, was uns gegenwärtig ist, gehört zur visio spiritualis. Darin nun, daß sie sich auch auf Abwesendes erstreckt, hat sie etwas vor den Sinnen voraus. Deshalb wird ihr dies als ihr proprium zuerkannt[148]. Dies stimmt auch ganz mit Augustinus überein: Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat: ... At vero spiritualis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent[149] ...

Ebenso bestimmt Thomas das proprium der visio intellectualis: die visio intellectualis übertrifft darin die beiden ersteren, daß sie auf diejenigen Dinge sich erstreckt, die durch sich selbst intelligibel sind[150]. Außerdem hat aber die visio intellectualis mit den beiden

---

[145] de verit. qu. 8. a. 7. ad contra II, 4.

[146] verbum illud Glossae referendum est ad obiectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi; quasi scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus non aliquem eius similitudinem, ut in imaginaria visione accidit (de verit. qu. 10. a. 9. ad 1).

[147] sic enim Augustinus . . . intendit assignare differentriam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit (de verit. qu. 10. a. 4. ad 1).

[148] sicut dicitur, quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam; et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio, sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi proprium eius (ibid.).

[149] de genes. ad litt. 12. c. 24. n. 51.

[150] intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quae per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc attribuit ei Augustinus quasi proprium (de verit. qu. 10. a. 4. ad 1).

anderen noch ein gemeinsames Objekt, nämlich die körperlichen Dinge. Zum Beweis führt Thomas eine Augustinusstelle an: illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur, quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum[151].

Über die Art dieser Beziehung der visio intellectualis zur visio corporalis und den körperlichen Dingen spricht sich Thomas näher in de verit. qu. 13. a. 3. ad 7 aus: Die Sinne stehen mit den körperlichen Dingen in Verbindung per viam apprehensionis. Unsere Vernunft dagegen steht mit ihnen nur insofern in Verbindung, als sie über sie urteilt: per viam iudicii. Thomas beruft sich hierfür auf die soeben genannte Augustinusstelle.

Bei dieser weitgehenden Übereinstimmung zwischen beiden Denkern dürfen wir doch den Unterschied zwischen beiden nicht übersehen. Wenn Thomas in de verit. qu. 10. a. 4. c. a. sagt: In mente enim scientiam accipiente a rebus, formae existunt per quandam actionem rerum in animam, so muß man demgegenüber die Lehre von der vollen Aktivität unseres Geistes bei Augustinus beachten. Bei Augustinus erleidet nur das körperliche Organ einen Eindruck. Die Empfindung gehört dann allein der Seele an, die hierbei gar nichts erleidet. Bei Thomas erleiden Leib und Seele einen Eindruck von Seiten der körperlichen Objekte, da bei ihm nicht die Seele allein, sondern das „compositum" aus Leib und Seele Subjekt der Empfindungen ist.

Außerdem darf man auch nicht außer acht lassen, daß es bei Augustinus Erkenntnisse gibt, die nicht von außen her durch die Sinne in die Seele gekommen sind. So spricht er von einer memoria hominis..., quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint[152]. Bei Thomas dagegen ist „unser geistiges Erkennen dem Erkenntnismaterial nach von der sinnlichen Erfahrung abhängig[153]".

5. Die Falschheit

a) Die Falschheit in den Dingen.

Wie Thomas die Wahrheit formal bestimmt hatte als die adaequatio rei et intellectus, so bestimmt er nun auch die Falschheit,

---

[151] Der Text gibt an: Augustinus 12 super Genesim ad litteram (cap. 12 in princ.). (de verit. qu. 10. a. 4. ad 1). Die Stelle findet sich jedoch nicht dort. Es ist die Stelle aus de gen. ad litt. 12. c. 24. n. 51 gemeint.

[152] de trinit. 15. c. 23. n. 43.

[153] M. Grabmann: Thomas von Aquin, S. 123.

das Gegenteil der Wahrheit, in gleichem Sinne: falsitas consistit in eorum [sc. rei et intellectus] inaequalitate[154].

Auch hier wird ein Ding wieder betrachtet in Beziehung zu einem doppelten Intellekt, zum göttlichen und zum menschlichen.

Da es nun klar ist, daß von dem unendlichen und alles begreifenden göttlichen Intellekt kein Ding anders erkannt wird als so, wie es ist, so kann Thomas sagen: patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est[155]. Er beruft sich hierfür auf Anselmus von Canterbury, so daß auch hier wieder die augustinische Richtung zur Geltung kommt. Thomas bezieht den genannten Satz dann noch ausdrücklich auf die Falschheit und stellt so seine These auf: per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa[156]. Da die Dinge zum göttlichen Intellekt wie das mensuratum zur mensura sich verhalten, weil sie von ihm ihr Sein und ihre Wahrheit erhalten haben, so ergibt sich, daß kein Ding an sich falsch ist[157].

An zweiter Stelle steht ein Ding in Beziehung zum menschlichen Intellekt. Hier findet sich bisweilen eine inadaequatio rei et intellectus. Insofern diese inadaequatio manchmal von den Dingen selbst veranlaßt oder begünstigt ist, nennt man die Dinge selber falsch. Der menschliche Geist erkennt nämlich die Dinge aus ihrer äußeren Erscheinung, den Azidentien. Von diesen schließt er auf das innere Sein und Wesen der Dinge. Insofern nun ein Ding Qualitäten aufweist, die auf ein Wesen hindeuten, das es in Wirklichkeit nicht besitzt, heißt es falsch[158]. Thomas schließt sich dann der Definition des Aristoteles an, wonach illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt[159].

So stellt dann Thomas am Schlusse seiner Untersuchung nochmals seine Ansicht auf über die Falschheit eines Dinges in Beziehung zu beiden Intellekten: simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae[160].

Auch für Augustinus sind die Dinge an sich nicht falsch, denn er

---

[154] de verit. qu. 1. a. 10. c. a.
[155] ibid.
[156] ibid.
[157] ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa (ibid.).
[158] et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa (de verit. qu. 1. a. 10. c. a.).
[159] ibid.
[160] ibid.

sagt ja: nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est[161]. Dies ist für ihn dasselbe, was Thomas die Beziehung zum göttlichen Intellekt nennt. Denn für Augustinus ist ja alles durch die Wahrheit wahr, und diese ist für ihn Gott, bezw. der Logos[162]. Ebenso sagt er: Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti, quam speciem suam[163].

Auch die Lehre, daß es Falschheit nur gibt in der Beziehung der Dinge zum menschlichen Intellekt, finden wir bei Augustinus deutlich ausgesprochen: omnia vera sunt, inquantum sunt; nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est[164].

Für die Lehre, daß die Dinge selber nicht falsch sind, sondern wahr, daß es also in Beziehung zum göttlichen Intellekt keine Falschheit gibt, dürfen wir sicherlich Augustinus als Quelle annehmen. Führt doch Thomas selber in de verit. qu. 1. a. 10. obi. 1 die Wahrheitsdefinition Augustins aus den Solil. 2. c. 5 an und bemerkt hierzu: ergo nulla res est falsa. In der solut. nennt er dies dann quasi materialiter tantum ausgedrückt.

Nach Analogie der augustinischen Wahrheitsdefinition erklärt dann Thomas das Falsche als [id] quod non est. Hierbei muß man jedoch beachten, daß die Wahrheitsdefinition Augustins die ontologische Wahrheit meint. Eine ontologische Falschheit in diesem Sinne gibt es nicht. Wenn Thomas deshalb den genannten Satz näher auslegt: id est quod non est ut dicitur vel intelligitur, so hat er hier schon nicht mehr die Beziehung zum göttlichen Intellekt im Auge.

Noch weiter können wir Übereinstimmung zwischen beiden Denkern konstatieren. Wenn Thomas sagt: in ordine ad intellectum nostrum aliquae res dicuntur falsae[165], so finden wir auch diesen Gedanken schon bei Augustinus. Sehen wir zunächst einmal davon ab, ob die Falschheit in den Sinnen oder im Intellekt ist, so können wir ganz allgemein sagen: für Augustinus und Thomas gibt es Falschheit nur in der Beziehung res — intellectus humanus. So sagt Augustinus: sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est[166]. Ebenso: si non sint, quibus videatur, nihil est falsum[167].

---

[161] Solil. 2. c. 5. n. 8.
[162] veritate sunt vera quae vera sunt (de ver. relig. c. 36. n. 66.).
[163] ibid. n. 67.
[164] Conf. 7. c. 15. n. 21.
[165] de verit. qu. 1. a. 10. c. a.
[166] de ver. relig. c. 36. n. 66.
[167] Solil. 2. c. 3. n. 3.

Für diese Ansicht, daß es nur Falschheit gibt, wenn ein menschlicher Intellekt vorhanden ist, kann sich Thomas allerdings auch auf Aristoteles berufen. Das schließt jedoch nicht aus, daß er auch hier von Augustinus irgendwelchen Einfluß erfahren hat.

Suchen wir nach der Materialursache der Falschheit, so finden wir bei Thomas folgendes: Die Falschheit beruht auf der dissimilitudo, insofern ein Ding einem anderen unähnlich ist, und deshalb nicht wirklich das Ding ist, für das es gehalten wird. Daß wir aber überhaupt auf den Gedanken kommen können, das „nachahmende" Ding für das echte zu halten, liegt daran, daß das betreffende Ding doch eben dem anderen in irgend einer Weise ähnlich ist. Deshalb sagt Thomas: non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili[168].

Thomas weist noch darauf hin, daß das fallere aus der similitudo stammt, insofern es eine actio bedeutet. Insofern das fallere aber einen Defekt bezeichnet, stammt es aus der dissimilitudo[169].

Diese ganze Lehre finden wir schon bei Augustinus vorgebildet, auf den sich ja auch Thomas ausdrücklich beruft. An einigen Stellen bezeichnet Augustinus die dissimilitudo als die Ursache der Falschheit, an anderen spricht er von der similitudo als der mater falsitatis. Er sah wohl, daß beide zur Falschheit irgendwie in Beziehung stehen, fand aber noch nicht das richtige Verhältnis der beiden zueinander. So sagt er: similitudinem veritatis matrem, et dissimilitudinem falsitatis esse fatendum[170]; oder quidquid falsum dicimus, non recte dici, nisi veri aliqua imitatione[171].

Wir finden aber auch folgende Stellen: certe quod oculi vident non dicitur falsum, nisi habeat aliquam similitudinem veri[172], und: similitudo igitur rerum, quae ad oculos pertinet, mater est falsitatis[173].

Mit Augustinus stimmt Thomas auch darin überein, daß das falsum sich nur an einem verum finden kann[174]. Thomas beruft sich hierfür ausdrücklich auf Augustinus[175].

---

[168] de verit. qu. 1. a. 10. ad 1 contra.
[169] ibid. ad 6.
[170] Solil. 2. c. 7. n. 13.
[171] ibid. c. 15. n. 30.
[172] ibid. c. 6. n. 10.
[173] ibid.
[174] oportet falsitatem in rebus existentem, supra veritatem fundari (de verit. qu. 1. a. 10. ad 5).
[175] Quo pacto enim iste quem commemoravi, verus tragoedus esset, si nollet esse falsus Hector (Solil. 2. c. 10. n. 18.).

b) Die Falschheit in den Sinnen.

Thomas legt zunächst die Stellung des Sinnes zu den Dingen und zum Intellekt fest: Der Sinn steht gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden[176]. Danach hat der Sinn eine doppelte Stellung: eine zu den Dingen, eine andere zum Intellekt. Den Dingen gegenüber verhält er sich gewissermaßen wie der Intellekt zu den Dingen; dem Intellekt gegenüber verhält er sich wie ein Ding zum Intellekt.

α) Der Sinn im Verhältnis zum Intellekt.

Im Verhältnis zum Intellekt wird der Sinn falsch genannt, wie auch irgend ein Ding, insofern er nämlich im Intellekt eine aestimatio vera vel falsa hervorbringt. Als res nun hat der Sinn wieder eine doppelte Stellung: Er ist einmal eine res quaedam in se, dann aber auch indicativus alterius rei.

Als res in se gibt es im Sinne keine Falschheit. Denn er meldet ja nur seine wirkliche Disposition dem Intellekt. Für diese Behauptung beruft sich Thomas auf Augustinus, den er in der obi. *2* zitiert[177]: Sed ne ipsi quidem oculi fallunt, non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur; quid ab eis amplius exigere debemus ignoro[178]; und: Unde falsitas oritur non rebus ipsis fallentibuus, ...; neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidenti animo renuntiant[179].

Als repraesentativum alterius rei gibt es jedoch für Thomas Falschheit in den Sinnen, insofern diese manchmal dem Intellekt eine Sache anders vorstellen, als sie in Wirklichkeit ist. Auch Augustinus gibt ja hier eine Divergenz zwischen der wirklichen Beschaffenheit der Gegenstände und der Affizierung des Sinnesorgans zu. Er bezeichnet dies jedoch nicht als Falschheit im eigentlichen Sinne.

So gibt es dann nach Thomas im Sinne niemals Falschheit, wenn er über seine eigene Beschaffenheit etwas meldet; wohl aber kann es Falschheit geben, wenn er über die Beschaffenheit der Dinge etwas aussagt[180].

---

[176] ut sic sensus inveniatur quoddam medius inter intellectum et res: est enim rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui quasi res quaedam (de verit. qu. 1. a. 11. c. a.).

[177] de verit. qu. 1. a. 11. obi. 2.

[178] de ver. relig. c. 33. n. 62.

[179] ibid. c. 36. n. 67.

[180] Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existi-

β) Die Sinne im Verhältnis zu den Dingen.

In der Beziehung zu den Dingen findet sich Wahrheit und Falschheit in den Sinnen auf die gleiche Weise wie auch im Intellekt. So findet sich Wahrheit und Falschheit in den Sinnen, insofern sie über die Sinnendinge urteilen[181]. Also nicht schon darin, daß der Sinn ein Ding erfaßt, findet sich Wahrheit und Falschheit, sondern erst im Urteil, das aus dieser Erfassung folgt. Hier gibt es nun ein Urteil der Sinne über die propria sensibilia und ein Urteil der vis sensitiva über die sensibilia communia und die sensibilia per accidens. Das Urteil des Sinnes über die sensibilia propria ist immer wahr, wenn kein Hindernis im Sinnesorgan selber oder im Medium vorliegt. Dagegen kann das Urteil über die sensibilia communia und per accidens manchmal falsch sein[182].

Zum Vergleich mit der Auffassung des Thomas von Aquin sei noch kurz die Augustins wiedergegeben.

Bei Augustinus finden wir Stellen, nach denen es im Sinn Falschheit gibt, andere, nach denen sie es nicht gibt. So sagt er: nulla falsitas sine sensu[183]; oder: Non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis... non est constitutum veritatis iudicium in sensibus[184].

Dann sagt er wieder an anderen Stellen: Si quis remum frangi in aqua opinatur et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est iudex... Quare oculus recte; ad hoc enim factus est, ut tantum videat: sed animus perverse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus[185]; oder: ne ipsi quidem oculi fallunt[186].

Thomas und Augustinus stimmen also darin überein, daß der Sinn bezüglich der subjektiven Affektion niemals Falsches meldet. Dann aber trennen sich die Ansichten beider. Wenn Thomas sagt: unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod

---

mationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum (de verit. qu. 1. a. 11. c. a.).

[181] in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus (ibid.).

[182] sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum iudicium sensus fallitur (de verit. qu. 1. a. 11. c. a.).

[183] Solil. 2. c. 3. n. 3.

[184] de div. quaest. 83. qu. 9.

[185] de ver relig. c. 33. n. 62.

[186] ibid.

iudicat de sensibilibus[187], so kann er sich dafür nicht auf Augustinus berufen, für den ja der Satz gilt: Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur[188].

Betrachtet man die Stellen, wo Augustinus betont, daß die Sinne nicht täuschen, so sieht man, daß nach der Ansicht Augustins sich die Sinne völlig indifferent zu wahr und falsch verhalten. In diesem Sinne möchte ich auch die Stelle: Non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis... non est constitutum veritatis iudicium in sensibus[189], interpretieren: Die Sinne verhalten sich völlig indifferent, in ihnen gibt es überhaupt kein iudicium, weder veritatis noch falsitatis, sie melden lediglich ihre Affektion. Daß dies so ist, drückt Augustinus ja auch an der schon genannten Stelle in de ver. relig. c. 33. n. 62 aus: non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Die Funktion des Urteilens reserviert er lediglich für die mens, der Sinn spielt nur die Rolle des Vermittlers zwischen Außenwelt und Seele.

Wo aber Augustinus davon spricht, daß nulla falsitas sine sensu[190], da dürfte man wohl die folgende Stelle herbeiziehen: Non igitur in rebus est falsitas, sed in sensu; non autem fallitur, qui falsis non assentitur[191]. Dann entsteht das falsche Urteil dadurch, daß die Seele diese Affektion für eine Eigenschaft der Dinge ansieht, und nicht für eine Affizierung des Organs.

Daraus dürfte die teilweise Übereinstimmung, aber auch die Verschiedenheit zwischen Augustinus und Thomas in diesem Punkte klar sein. Beruft sich ja Thomas gerade dafür auf Augustinus, daß die Sinne Richtiges melden über ihre eigene subjektive Affektion. Aber auch in dieser Frage finden wir wieder den durchgehenden Unterschied zwischen beiden, wie wir ihn in der Frage nach dem Verhältnis der Sinneserfahrung zur intellektuellen Erkenntnis fanden. Die verschiedene Stellung beider in der Bestimmung der Empfindung, die bei Thomas ja eine Funktion des „Kompositums" aus Leib und Seele, bei Augustinus aber lediglich eine Funktion der Seele ist, führt auch in der vorliegenden Frage eine Verschiedenheit herbei. Für Augustinus kann es in den Sinnen kein iudicium geben. So fällt auch für ihn die Stellung der Sinne zu den Dingen in dieser Beziehung fort.

---

[187] de verit. qu. 1. a. 11. c. a.
[188] de genes. ad litt. 12. c. 24. n. 51.
[189] de div. quaest. 83. qu. 9.
[190] Solil. 2. c. 3. n. 3.
[191] ibid.

c) Die Falschheit im Intellekt.

Thomas unterscheidet einen Intellekt in seiner eigentlichen Bedeutung und in einer allgemeineren Bedeutung. In ersterer Hinsicht hat er als Objekt die quidditas rei. Hier schließt sich Thomas an Aristoteles an und sagt, daß der intellectus in cognoscendo quod quid est immer wahr ist[192].

In der weiteren Bedeutung erstreckt sich der Intellekt auch auf opinio und ratiocinatio. Hier kann im Intellekt Falschheit entstehen, jedoch nicht, wenn er etwas in richtiger Weise auf die prima principia zurückführt[193].

Augustinus läßt den Intellekt nur in der engeren Bedeutung gelten. Deshalb kann sich Thomas auf Augustinus stützen, „wo er beweisen will, daß der Intellekt, wo er sich auf sein eigentliches Objekt, die quidditas rei richtet, niemals falsch sein könne ...[194]". So nennt Thomas auch in de verit. qu. 1. a. 12. obi. 1 eine Stelle aus de ver. relig. c. 33: Nec quisquam intelligit falsa. Die Stelle findet sich jedoch nicht dort. Außerdem zitiert er in der obi. 2: omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit[195]. Auch in de genesi ad litt. 12. c. 25. n. 52 äußert sich Augustinus in diesem Sinne zu der visio intellectualis: In illis intellectualibus visis non fallitur: aut enim intelligit, et verum est, aut si verum non est non intelligit.

So stützt auch hier Thomas seine schon ganz aristotelisch eingestellten Ausführungen durch die Autorität des großen Kirchenvaters, soweit das nur eben möglich ist. Von ihm nimmt er an, was sich nur irgendwie in das aristotelische System einfügen läßt.

---

[192] de verit. qu. 10. a. 12. c. a.

[193] Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen, si recte fiat resolutio in prima principia (ibid.).

[194] G. v. Hertling: Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, S. 111.

[195] de div. quaest. 83. qu. 32.

B. Psychologie

1. Die mens

In de verit. qu. 10. a. 1 behandelt Thomas die Frage, ob und inwiefern die mens eine Potenz der Seele sei. Er kommt zu der Entscheidung, daß die mens eine Potenz der Seele ist[1]. Da Thomas aber weiß, daß manchmal die Seele einfach mens genannt wird, so sucht er auch hierfür eine Begründung zu geben.

Wenn irgend ein Ding nach einer seiner Potenzen benannt werden soll, so muß es nach seiner höchsten Potenz benannt werden[2]. So wird die Pflanzenseele, die den untersten Grad unter den Seelen innehat, nutritiva oder vegetabilis genannt. Die Tierseele steht auf einer höheren Stufe und besitzt auch Sinnestätigkeit. Deshalb heißt sie sensitiva. Die höchste Stufe unter den Seelenarten nimmt die Menschenseele ein. Deshalb wird sie auch nach dem Höchsten benannt, was in ihr sich findet. So heißt sie dann intellectiva oder intellectus oder mens, insofern aus ihr eine solche Potenz hervorgehen kann, die ihr allein als proprium vor allen anderen Seelen zukommt[3].

So bezeichnet der Ausdruck mens einmal nur die höchste Potenz unserer Seele[4]. Wenn er aber für das Wesen unserer Seele gebraucht wird, so bezeichnet man die Seele damit nur, insofern aus ihr eine solche Potenz hervorgehen kann[5].

Im Sinne dieser soeben dargelegten Auffassung interpretiert Thomas auch die von ihm verwendeten Augustinustexte.

In de verit. qu. 10. a. 1. obi. 1 erwähnt er eine Stelle aus de trinit. 9. c. 2 (nicht c. 4!) n. 2: mens vero et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant. Thomas gibt hierfür in der solut. eine doppelte Auslegung. Zunächst legt er dar, daß die mens

---

[1] mens. . . . nominat potentiam animae, et non essentiam (de verit. qu. 10. a. 1. c. a.).

[2] sie aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet, quod designetur per ultimum potentiae suae (ibid.).

[3] Sed anima pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus (ibid.).

[4] mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius (ibid.).

[5] si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia (de verit. qu. 10. a. 1. c. a.).

nicht essentia genannt werde in dem Sinne, daß die Wesenheit gegen eine Potenz abgegrenzt werden soll. Sondern es wird dadurch nur etwas Absolutes gegen etwas Relatives abgegrenzt[6]. So wird die mens abgegrenzt gegenüber der Selbsterkenntnis. Die mens an sich wird absolut ausgesagt, in der Selbsterkenntnis aber wird sie auf sich selber bezogen[7].

Diese ganze Terminologie hat Thomas aus den Anfangskapiteln des 9. Buches de trinit. von Augustinus übernommen. Allerdings wird durch seine Darstellung der eigentliche Sinn der Ausführungen Augustins etwas unklar. Augustinus betont zwar die Relativität der notitia gegenüber der absolut genommenen mens. Aber er hält daran fest, daß die notitia ebenso Substanz ist wie auch die mens[8]. Und nicht nur die notitia, sondern auch die mens ist relativ[9], sodaß die von Thomas herausgearbeitete Abgrenzung der allein absolut gefaßten mens gegenüber der allein relativ genommenen notitia nicht im Sinne Augustins ist.

Die zweite Auslegung für die in der obi. 1 zitierte Stelle lautet: Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae simul cum tali potentia[10]. Thomas greift hiermit zurück auf seine im c. a. gemachten Ausführungen: die mens, die für ihn identisch ist mit dem Intellekt[11], ist die höchste Seelenpotenz, ist aber nicht die Wesenheit der Seele. Thomas sucht seine Auffassung, wonach die Wesenheit der Seele von den Seelenpotenzen real verschieden ist, in die augustinischen Texte hineinzudeuten. Aber Augustinus kennt keine reale Verschiedenheit von Wesenheit und Potenzen in der Seele. Für ihn gibt es überhaupt keine akzidentellen Potenzen[12]. Die Seele ist unmittel-

---

[6] mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur (de verit. qu. 10. a. 1. ad 1).

[7] et sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad seipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute (ibid.).

[8] Quamobrem non amor et notitia tamquam in subiecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens (de trinit. 9. c. 4. n. 5).

[9] Nam et mens est utique in seipsa, quoniam ad seipsam mens dicitur: quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur (de trinit. 9. c. 5. n. 8). — Miro itaque modo tria ista [mens, notitia, amor] inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia, cum relative dicantur ad invicem (ibid.).

[10] de verit. qu. 10. a. 1. ad 1.

[11] nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus (de verit. qu. 10. a. 1. c. a.).

[12] Simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec [mens,

bares und direktes Subjekt ihrer verschiedenen Akte: mens vero cum seipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur[13].

Wenn man also die Auslegung bei Thomas gelten lassen will, wonach die mens die essentia animae simul cum tali potentia bedeutet, so muß man dabei beachten, daß Thomas insofern die mens als Bezeichnung für die Wesenheit der Seele gelten läßt, secundum quod ab ea [sc. essentia animae] nata est progredi talis potentia[14]. Bei Augustinus gibt es diesen Unterschied zwischen Essenz und Potenz nicht.

In der solut. *2* versucht Thomas eine andere Art der Auslegung. Er gibt in der obi. eine Stelle an, die sich bei Augustinus in de trinit. 19 cap. 3 und 4 finden soll[15]. Das Buch de trinit. 19 gibt es nicht. Dagegen sagt Augustinus in de trinit. 15. c. 7. n. 11: ... singulus quisque homo, habet illa tria [mentem, notitiam qua se novit, et dilectionem qua se diligit] in mente. Dazu macht der Text die Anmerkung: In Mss additur, vel mentem!

Thomas nennt in der solut. drei Arten von Seelenpotenzen ex parte subiecti vel modi agendi: 1. vegetative, *2.* sensitive, *3.* intellektive. Der Wille strebt nun nach seinem Objekt in der gleichen Weise, wie auch der Intellekt sein Objekt erfaßt[16], d. h. beide sehen ab von materia et materiae conditiones. So gehören beide zum

---

notitia, amor] in anima existere, et tamquam involuta evolvi ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas (de trinit. 9. c. 4. n. 5). — „Augustinus kennt keine real von der Seele verschiedenen akzidentellen Potenzen in aristotelisch-thomistischem Sinne. Die Seele ist unmittelbr durch sich tätig. Das einheitliche Wesen der Seele entfaltet sich in den Tätigkeiten nach verschiedenen Richtungen. Die Seelenkräfte sind die Seele selbst in ihrer verschiedenen Tätigkeitsweise. Sofern der Geist sich erinnert, heißt er Gedächtnis, sofern er erkennt, heißt er Vernunft, sofern er will, heißt er Wille" (M. Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, S. 272). — „En ce qui concerne la distinction de l'essence et des puissances, en particulier, leur distinction comme division de l'être comme tel, l'essence répresentant l'être absolu de l'âme par exemple, et les puissances des accidents relatifs à cet être, qui serait leur sujet d'inhérence, lui est sinon étrangère et inconue, du moins assez indifférente (Gardeil: Le „mens" d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin, S. 152).

[13] de trinit. 9. c. 4. n. 4.

[14] de verit. qu. 10. a. 1. ad 8.

[15] quia in mente ponitur ab Augustino (19 de trin. cap. 3 et 4) intelligentia et voluntas, . . . (de verit. qu. 10. a. 1. obi. *2*).

[16] Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit (ibid. ad *2*).

genus intellectivum[17]. Insofern nun Intellekt und Wille aus der Wesenheit der Seele als ihrem Subjekt hervorgehen, sind Intellekt und Wille einander nebengeordnet[18].

Thomas nimmt nun nach diesen Erklärungen Stellung zu dem Augustinuszitat: Wenn die mens Wille und Intellekt in sich begreift, so braucht sie deshalb noch nicht die Wesenheit der Seele zu bedeuten. Sie ist dann lediglich die Bezeichnung für eine bestimmte Art von Seelenpotenzen, nämlich derjenigen, die bei ihren Akten von der jeweiligen Materie und ihren Bedingungen absehen[19]. Bei dieser Auslegung ist zwar die mens nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung als eine Seelenpotenz neben den anderen herausgestellt, aber es braucht wenigstens nicht zugegeben werden, daß die mens bei Augustinus mit der Wesenheit der Seele identisch ist. Da Augustinus keine Seelenpotenzen kennt, ergibt sich von selber, daß diese Auslegung des Aquinaten für Augustinus nicht zutrifft.

Auch an einer anderen Stelle faßt Thomas die mens wieder als ein quoddam genus potentiarum animae auf. In der obi. 3 des genannten Artikels zitiert er: Nam et sumus, et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus[20]. Darin erblickt Augustinus ein Bild der Trinität in uns. Ebenso in mens, amor und notitia (de trin. 9. c. 4. n. 4 ff.). Da nun das amare ein Akt des amor ist, das nosse aber ein Akt der notitia, so ist scheinbar das esse ein Akt der mens. Dann wäre die mens aber die Wesenheit der Seele, da das esse ein Akt der Wesenheit ist[21].

In der solut. legt Thomas dar, daß die Termini der einen Reihe nicht mit denen der anderen Reihe korrespondieren müssen[22]. So bezeichnet Augustinus als Bild der Trinität in uns einmal die Trias

---

[17] et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur de verit. qu. 10. a. 1. ad 2.

[18] Et ideo, si considerentur huiusmodi potentiae, secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu (de verit. qu. 10. a. 1. ad 2).

[19] Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum absque eo quod sit animae essentia; inquantum, scilicet, nominat quoddam genus potentiarum animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illiae potentiae, quae in suis actibus a materia et materiae conditionibus recedunt (ibid.).

[20] de civit. Dei 11. c. 26.

[21] Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiae, videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiae. Ergo mens est ipsa essentia animae (de verit. qu. 10. a. 1. obi. 3.).

[22] non oportet quod si amare amori correspondeat, et nosse notitiae, esse respondeat menti sicut proprius actus eius (de verit. qu. 10. a. 1. ad 3).

mens, notitia, amor[23], ein andermal die Trias memoria, intelligentia, voluntas[24]. Obwohl nun in beiden Reihen voluntas und amor, notitia und intelligentia sich entsprechen, so braucht dies doch nach der Ansicht von Thomas bei mens und memoria nicht der Fall zu sein[25]. Denn die mens enthält in sich all die drei Termini der anderen Reihe.[26].

Auch nach Augustinus umfaßt die mens die anderen Glieder. Doch besteht bei beiden Denkern trotzdem eine verschiedene Auffassung. Bei Thomas ist die mens nicht die Wesenheit der Seele, sondern eine Potenz. Wenn er sagt, daß sie die Termini memoria, intelligentia und voluntas in sich enthalte, so nimmt er die Bezeichnung mens in weiterem Sinne, nämlich als quoddam genus potentiarum animae. Also meint er auch hier nicht die Wesenheit der Seele. Nach Augustinus dagegen ist die mens die Wesenheit der Seele selbst. Sie begreift die anderen genannten Termini in sich, weil sie eben die Wesenheit der Seele ist. Hierzu kommt noch ein weiterer Unterschied. Es ist nicht so, als ob die anderen genannten Glieder der beiden Reihen in der Wesenheit als dem Subjekt von Potenzen enthalten wären, sondern alle diese Glieder sind für Augustinus wesenhaft mit der mens identisch: Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe ... vita et mens et substantia dicitur ... Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim ... Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia[27].

In der obi. 5 zitiert Thomas die eben genannte Stelle, wonach memoria, intelligentia und voluntas una mens, una vita, una essentia sind[28]. Da das Leben zum Wesen der Seele gehört, so schließt er, daß auch die mens dazugehört. In der solut. gibt er hierzu folgende Auslegung: Mens, memoria und voluntas werden u n a e s s e n t i a genannt, weil sie aus der einen Seelensubstanz hervorgehen. Thomas sagt hier, inquantum ab una essentia m e n t i s

---

[23] de trinit. 9. Buch.

[24] de trinit. 10. c. 12. n. 29.

[25] nec oportet, quod una illarum assignationum alteri correspondeat (ibid.).

[26] cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur (ibid.).

[27] de trinit. 10. c. 11. n. 18.

[28] Der Text gibt eine falsche Stellenangabe, nämlich Buch 10. c. 2.

procedunt, obwohl doch nach seiner Auffassung ab una essentia animae viel genauer wäre. Aber auch so ist die Auffassung Augustins nicht getroffen, da ja Thomas an Potenzen denkt, die von der Wesenheit der Seele verschieden sind. Una vita werden diese drei genannt, weil sie zu der einen Art des Lebens gehören. Auch hier denkt Thomas wieder an Potenzen, während Augustinus von una vita spricht, weil eben alle drei vollkommen identisch sind.

Am schärfsten tritt der Unterschied gegenüber Augustinus hervor bei der Auslegung von una mens. Danach werden diese drei una mens genannt, weil sie so von der einen mens umfaßt werden, wie die Teile vom Ganzen[29].

Es ist auffallend, wie Thomas von seiner früheren genauen Bestimmung der mens, die er als Intellekt ja mit dem Willen korrespondierte, im Laufe der Auseinandersetzung mit Augustinus immer mehr abweicht. Schon bei der Bestimmung der mens als quoddam genus potentiarum animae war dies der Fall. Seine jetzige Bestimmung der mens als totum und der anderen Glieder als partes kommt der augustinischen Auffassung noch viel näher, obwohl sich Thomas gerade dadurch direkt in Widerspruch setzt mit einer ausführlichen Erklärung Augustins, in der dieser eine solche Deutung als seiner Ansicht zuwider ablehnt[30]: Fortassis ergo mens totum est, et eius quasi partes amor quo se amat, et scientia qua se novit, quibus duabus partibus illud totum constat? An tres sunt aequales partes, quibus totum unum completur? Sed nulla pars totum, cuius pars est, complectitur: mens vero cum se totam novit, hoc est perfecte novit, per totum eius est notitia eius; et cum perfecte se amat, totam se amat, et per totum eius es amor eius[31]. Für Augustinus ist das Verhältnis zwischen diesen dreien ein noch viel engeres. Wie er jede Subordination ablehnt, so auch jede bloße Koordination. Er hält fest an einer realen Identität, nur durch die gegenseitigen Relationen entsteht eine rein logische Verschiedenheit[32].

---

[29] una mens, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto (de verit. qu. 10. a. 1. ad 5).

[30] Il est vrai, que saint Augustin ne veut pas qu'on lui parle de tout et de parties, quand il s'agit de comparer le mens à la connaissance et à l'amour de soi: Fortassis ergo mens totum est? demande-t-il. Et il répond négativement (Gardeil, a. a. O., S. 156).

[31] de trinit. 9. c. 4. n. 7.

[32] Ideoque quantum ad invicem referuntur, duo sunt; quod autem ad se ipsa dicuntur [mens et amor] et singula spiritus, et simul utrumque unus spiritus; et singula mens, et simul utrumque una mens (de trinit. 9. c. 4. n. 7).

Thomas beruft sich in de ver. qu. 10. a. 1. obi. 7 auf die pseudo-augustinische Schrift de spiritu et anima dafür, daß die mens Prinzip spezifisch verschiedener Akte ist, nämlich des Sich-Erinnerns, des Erkennens und des Wollens. An der angegebenen Stelle in de spiritu et anima läßt sich nichts dergleichen finden. Aber die Stelle steht ja in enger Verbindung zu den eben besprochenen Augustinusstellen. In der solut. 7 nimmt dann Thomas den Ausdruck mens wieder in einem etwas anderen Sinne. Er faßt hier die mens als ein totum potentiale, das diese drei genannten Tätigkeiten in sich begreift[33].

Thomas nimmt im Verlaufe seiner Auseinandersetzung mit der augustinischen Ansicht zu immer größeren Konzessionen seine Zuflucht, um mit der Autorität des Kirchenvaters nicht in offenen Widerspruch zu geraten. Daß er trotzdem nicht der Ansicht Augustins gerecht wird, haben wir ja gesehen.

Die verschiedenen Auslegungsversuche der genannten Augustinusstellen zeigen meines Erachtens deutlich genug, wie sehr sich Thomas der Schwierigkeit einer Harmonisierung der Gedanken des großen Kirchenvaters mit seinen eigenen bewußt war. Trotzdem finden wir auch unter den Objektionen, welche die mens als eine Seelenpotenz dartun sollen, einige Augustinusstellen. Thomas beruft sich darauf, daß Augustinus von Teilen der Seele spricht. Also müsse es Potenzen der Seele geben. Aber diese Auslegung ist nicht im Sinne Augustins. Wenn dieser von Teilen der Seele spricht, so ist das nur eine rein logische Unterscheidung, die auf die Wahrnehmung von verschiedenen Tätigkeiten der Seele zurückzuführen ist[34]. Diese Teilung der Seele macht nur unser Verstand, in der Seele selber findet sie sich nach Augustinus nicht vor.

2. Das Verhältnis von ratio und intelligentia

Für Thomas sind ratio und intellectus oder intelligentia keine verschiedenen Potenzen[35]. Trotzdem schreibt er beiden verschiedene Funktionen zu.

---

[33] mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria (de verit. qu. 10. a. 1. ad 7).

[34] Cum igitur disserimus de natura mentis humanae d e u n a q u a d a m r e disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus (de trinit. 12. c. 4. n. 4.). Ebenso sagt er in de trinit. 12. c. 12. n. 19: officiis per quaedam singula distributis, tamen in utroque mentis unitate servata.

[35] ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis (de verit. qu. 15. a. 1. c. a.).

Im Anschluß an Augustinus de trinit. 3. c. 4. n. 9[36] stellt Thomas eine Ordnung der körperlichen und geistigen Dinge auf. Nach Thomas besteht nun die Vollkommenheit der geistigen Kreatur in der Erkenntnis der Wahrheit. Die höheren geistigen Substanzen erfassen die Wahrheit ohne einen discursus[37]. Die niederen geistigen Substanzen, wozu ja auch der Mensch gehört, gelangen zur Erfassung der Wahrheit nur, indem sie von Bekanntem zur Erkenntnis des Unbekannten fortschreiten[38].

Die einfache und direkte Erfassung der Wahrheit ist Sache des Intellektes[39]. Dagegen bedeutet die ratio das Fortschreiten von Bekanntem zur Erkenntnis des Unbekannten[40]. Da nun nach Augustinus[41] jede Bewegung von etwas Unbewegtem ausgeht, so muß auch die Bewegung der ratio von etwas Unbewegtem ausgehen. Außerdem ist nach Aristoteles die Ruhe Ziel der Bewegung, sodaß der intellectus nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Zielpunkt der ratio ist[42]. So nimmt der discursus der ratio von einer einfachen Erfassung der Wahrheit seinen Ausgang, nämlich von dem einfachen Haben der ersten Prinzipien[43]. Die ratio würde auch nicht zu einer sicheren Erkenntnis gelangen, wenn sie nicht die durch ihren discursus gewonnenen Erkenntnisse auf die principia prima zurückführen könnte[44]. Obwohl also der Mensch eigentlich

---

[36] Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalis, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem atque iustum, et ille per ipsum Deum ac sic universa creatura per creatorem suum (de trinit. 3. c. 4. n. 9.).

[37] sunt quaedam substantiae spirituales superiores, quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis (de verit. qu. 15. a. 1. c. a.).

[38] quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt, nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum (ibid.).

[39] intellectus . . . simplicem et absolutam cognitionem designare videtur (de verit. qu. 15. a. 1. c. a.).

[40] ratio . . . discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit (ibid.).

[41] de genes. ad litt. 8. c. 20—24.

[42] [ratio] Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum (de verit. qu. 15. a. 1. c. a.).

[43] non posset mens humana ex uno in aliud dicurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum (ibid.).

[44] similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit (ibid.).

durch die ratio zur Erkenntnis gelangt, so hat er doch Anteil an jener einfachen Erkenntnis, wie sie bei den höheren geistigen Substanzen sich findet[45]. So findet sich im Menschen nicht eine eigene Potenz, die man als intellectus bezeichnen kann, getrennt von der ratio, sondern die ratio selber ist der intellectus, insofern sie Anteil hat an der intellectualis simplicitas, woher ihr Prinzip und ihr Terminus für ihre eigentliche Tätigkeit stammt[46].

Obwohl Thomas sich dafür, daß die ratio an der intellectualis simplicitas teilnimmt, auf Pseudo-Dionysius-Areopagita beruft, ist doch dieser Gedanke auch ganz augustinisch. Sagt doch Augustinus, daß der menschliche Intellekt überhaupt von Gott stammt: Deus autem et hominis mentem rationalem atque intellectualem fecit, qua posset capere lumen eius[47].

Zur Bekräftigung dafür, daß ratio und intellectus nicht zwei verschiedene Potenzen sind, beruft sich Thomas auf das pseudo-augustinische Buch de spiritu et anima. Dort wird der proprius actus des Intellektes der ratio zugeschrieben[48]. Die herangezogene Stelle finden wir sogar wörtlich auch in den echten Schriften des Augustinus. So sagt er in de immort. animae c. 6. n. 10: ratio siquidem est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur. Ebenso bezeichnet er in de quant. anim. c. 27. n. 53 die ratio als quidam mentis aspectus.

Nach Thomas sind also ratio und intellectus ein und dieselbe Potenz. Sie verhalten sich zu einander wie generatio ad esse, et motus ad quietem[49].

Bei Augustinus erhalten wir über ratio und intellectus folgendes Bild:

Einmal betont er die Verschiedenheit von ratio und intellectus: ... aliud est intellectus, aliud ratio[50]. Dann sagt er von der ratio allein, daß sie quidam mentis aspectus sei[51]; ein andermal nennt er

---

[45] quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur (de verit. qu. 15. a. 1. c. a.).

[46] Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria ratione (ibid.).

[47] Ennar. in psalm. 118. serm. 18. n. 4.

[48] Ratio siquidem est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur. . . . Quare illa opus est ad videndum . . . (de spir. et anim. cap. 1.).

[49] de verit. qu. 15. a. 1. c. a.

[50] Serm. 43. c. 2. n. 3.

[51] de quant. anim. c. 27. n. 53.

sie mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens[52]. Er schreibt ihr also die Funktionen zu, die Thomas dem Intellekt und der ratio zuschreibt.

In der menschlichen Seele läßt sich nach Augustinus nichts finden, das höher wäre als die ratio[53]. Höher als die ratio ist nur Gott[54]. Dasselbe sagt aber auch Augustinus vom Intellekt aus. So stimmt er in de libr. arbitr. 1. c. 1. n. 13 dem Evodius zu, der sagt: Istam [intelligentiam] plane ita bonam puto, ut non videam quid in homine esse praestantius. Ebenso sagt Augustinus: intellectus animam regit ad ipsam animam pertinens[55]. Ratio und Intellekt nennt er beide das Höchste in der menschlichen Seele: ... et tertium quidem quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de r a t i o n e a t q u e i n t e l l i g e n t i a dici potest[56]. Wie er die ratio den aspectus animi nennt, so sagt er vom Intellekt: Occultus visus intellectus vocatur[57].

Aus dem Dargelegten ergibt sich: Für Augustinus sind ratio und intellectus vollkommen identisch[58]. Wohl versucht er eine Unterscheidung zwischen beiden herauszuarbeiten, aber er hat sie in seinem System nicht durchgeführt. Es hätte dies ja auch für ihn keine weiteren Konsequenzen gehabt, da diese Unterscheidung doch nur eine rein logische geblieben wäre, weil Augustinus keine von der Seele real verschiedenen Potenzen kennt. Setzt er doch sogar die ratio als Substanz mit der Substanz der Seele gleich[59].

So müssen wir in der Bestimmung des Verhältnisses von ratio und intellectus durch Thomas von Aquin den großen Einfluß Augustins zugestehen. Thomas beruft sich denn auch in den Objektionen, die ratio und intellectus als e i n e Potenz erweisen sollen, auf Stellen aus den augustinischen Schriften. So benutzt er in der obi. contra 1 die schon erwähnte Stelle aus de trin. 15. c. 1. n. 1, wo

---

[52] de ord. 2. c. 11. n. 30.

[53] Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius (de lib. arbitr. 2. c. 6. n. 13.).

[54] Quid sic aliquid invenire potueris, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? (ibid. n. 14.).

[55] In Joann. evang. tr. 15. c. 4. n. 19.

[56] de lib. arbitr. 2. c. 6. n. 13.

[57] Enn. in psalm. 32. n. 22.

[58] . . . pervenimus ad eius [Dei] imaginem, quod est homo in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est r a t i o n e v e l i n t e l l i g e n t i a, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest (de trin. 15. c. 1. n. 1.).

[59] Si animus substantia est, et substantia ratio (de immort. anim. c. 6. n. 11.).

Augustinus von ratio vel intelligentia spricht. In de gen. ad litt. 3. c. 20. n. 30 spricht Augustinus von ratio vel mens vel intelligentia, woraus Thomas in der obi. 2 den Schluß auf die Identität dieser drei Ausdrücke zieht.

Neben dieser Übereinstimmung darf man aber auch den großen Unterschied zwischen beiden Denkern nicht übersehen. Thomas vereinigt Intellekt und Ratio in einer Potenz, die jedoch vom Wesen der Seele real verschieden ist. Augustinus dagegen läßt beide mit dem Wesen der Seele real identisch sein, da er keine Seelenpotenzen, sondern nur verschiedene Tätigkeiten der Seele kennt.

3. Ratio superior und inferior

Ratio superior und inferior bedeuten für Thomas ebenfalls keine zwei verschiedenen Potenzen. Es ist ein und dieselbe Potenz nur in verschiedener Beziehung zu den verschiedenen Dingen[60]. Da es sehr verschiedene Dinge gibt, von denen die einen über der geistigen Seele, die anderen unter ihr stehen, so hat die ratio zu diesen beiden Arten der Dinge ein verschiedenes Verhältnis. Und lediglich nach dieser verschiedenen Beziehung der ratio zu den Dingen wird ein Unterschied in der ratio konstatiert, da sich hieraus verschiedene Tätigkeiten ergeben[61]. Insofern die ratio in Beziehung steht zu den Dingen, die ihrer Natur nach höher sind als sie selbst, wird sie ratio superior genannt[62]. Insofern sie sich jedoch den Dingen zuwendet, die ihrer Natur nach niedriger sind als sie selbst, heißt sie ratio inferior[63].

Thomas schließt sich in dieser Einteilung der ratio und in der Zuweisung der verschiedenen Funktionen an ratio superior und inferior an Augustinus an. Auch für Augustinus sind ratio inferior und superior nicht real von einander verschieden, wie es sich ja aus seiner Seelenlehre von selbst ergeben muß. Nur die Zuweisung

---

[60] ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam (de verit. qu. 15. a. 2. c. a.).

[61] et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et hex hoc diversa sortitur officia (ibid.).

[62] Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur (de verit. qu. 15. a. 2. c. a.).

[63] secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur (ibid.).

verschiedener Tätigkeiten bringt eine Verschiedenheit rein logischer Art hervor. So spricht er in de trinit. 12. c. 3. n. 3. davon, daß beide una mentis natura complectitur. Im folgenden Kapitel 4 n. 4 wiederholt er es nochmals ausdrücklich: Cum igitur disserimus de natura mentis humana, de una quadam re disserimus, nec eam in duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus. Man beachte hierzu die Stelle bei Thomas: ad utrasque res diversam habitudinem habet [sc. ratio], et ex hoc diversa sortitur officia[64].

Wie bei Thomas, so finden wir beiden Teilen der ratio auch bei Augustinus je die gleichen Funktionen zugeschrieben. Die ratio inferior befaßt sich mit den irdischen Dingen, während die ratio superior bei beiden sich mit den Dingen beschäftigt, die höher sind als die menschliche Seele. So sagt auch Augustinus: Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur ... intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere[65].

Die ratio superior ist nach Thomas die Norm für die ratio inferior: quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen huius conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur[66]. Ebenso finden wir auch bei Augustinus, daß die ratio inferior bei ihrer Beschäftigung mit den irdischen Dingen sich nach der ratio superior zu richten hat: menti nostrae qua supernam et internam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum corporalium, quantum naturae hominis satis est, simile adiutorium ex animae partibus quas communiter cum pecoribus habemus. Et ideo quiddam rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispertitur officium[67].

Thomas beruft sich in de verit. 15. a. 2. obi. 14 auf Augustinus de trinit. 12, wonach inferior ratio deducitur a superiori[68]. In der solut. legt Thomas dar, daß dieses deduci von den Prinzipien zu verstehen sei, da die Prinzipien der ratio inferior von denen

---

[64] de verit. qu. 15. a. 2. c. a.
[65] de trinit. 12. c. 14. n. 22.
[66] de verit. qu. 15. a. 4. ad 6.
[67] de trinit. 12. c. 3. n. 3.
[68] Bei Augustinus heißt es: Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali mentis nostra substantia, qua subhaeremus intelligibili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est (de trinit. ibid.).

der ratio superior abgeleitet sind[69]. Deshalb ist es nicht nötig, ratio superior und inferior als zwei verschiedene Potenzen zu bezeichnen.

Thomas legt auch alle Augustinusstellen, die er anführt, dahin aus, daß ratio superior und inferior nur eine Potenz sind. Die schon erwähnte Stelle aus de trinit. 12. c. 4. n. 4, wonach Augustinus ratio superior und inferior nur durch ihre verschiedenen „officia" unterscheidet, benutzt Thomas in der obi. contra 1 sogar ausführlich, um seine Ansicht über die beiden Arten der ratio und ihr gegenseitiges Verhältnis zu stützen.

Nach all dem muß man sagen, daß Thomas gerade in der Bestimmung des Verhältnisses von ratio superior und inferior sehr stark unter augustinischem Einfluß steht.

4. Die memoria

Für Thomas gibt es ein Gedächtnis im eigentlichen Sinne nur im sensitiven Teil der Seele[70]. Denn das Gedächtnis in seiner eigentlichen Bedeutung geht auf Vergangenes, insofern es eben dieses ganz bestimmte und singuläre Vergangene ist[71].

Im weiteren Sinne findet sich aber das Gedächtnis auch im intellektiven Teil der Seele. Hier wird jedoch nicht das betreffende Objekt als ein vergangenes im Gedächtnis aufbewahrt, sondern es wird das Objekt als ein solches erkannt, von dem man schon früher einmal einen Begriff hatte[72]. So wird jeder nicht von neuem gewonnene Begriff als zum Gedächtnis gehörig bezeichnet[73].

Thomas macht zu letzterem nochmals eine Unterscheidung:

1. Die Beschäftigung mit dem gewonnenen Begriff kann eine dauernd aktuelle sein[74].

2. Die Beschäftigung mit dem gewonnenen Begriff kann unterbrochen sein, so daß wir nur habituell den Begriff in uns tragen[75]. Obwohl bei der ersten Art ja auch der Begriff im Verlaufe der

---

[69] inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior ratio attendit.

[70] constat quod memoria proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum (de verit. qu. 10. a. 2. c. a.).

[71] inquantum est nunc et hoc praeteritum (ibid.).

[72] etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione . . . cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse (ibid.).

[73] sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria (ibid.).

[74] consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua (ibid.).

[75] [consideratio] est intercisa (de verit. qu. 10. a. 2. c. a.).

Beschäftigung mit ihm nicht fortwährend neu gewonnen wird, so will doch Thomas nur die zweite Art als memoria im eigentlichen Sinne bezeichnet wissen, weil nur hier im eigentlichen Sinne von Vergangenheit die Rede ist[76].

Wenn wir die Darstellung in der Summa Theologiae beachten, so wird uns klarer, was Thomas meint:

Das „Vergangensein" kann auf ein Doppeltes bezogen werden:

1. auf das Erkenntnisobjekt,

2. auf den Erkenntnisakt.

Im sensitiven Teil der Seele erinnert sich die Seele zugleich an beides, nämlich, daß sie in der Vergangenheit einmal wahrgenommen hat, und daß sie einen gewissen für sie jetzt vergangenen Gegenstand wahrgenommen hat[77]. Das „Vergangensein" ist also hier mit dem Objekt notwendigerweise schon gegeben. Im intellektuellen Teil der Seele dagegen ergibt sich das „Vergangensein" vom Objekt her nicht per se, sondern nur per accidens[78]. Denn die Wesenheit eines Dinges hat ein unzeitliches Sein; sie hat also an sich keine Beziehung zur Zeit. Dagegen ergibt sich wie bei der Sinneserkenntnis, so auch beim Intellekt das „Vergangensein" vom Erkenntnisakt her, und zwar bei der intellektuellen Erkenntnis nur vom Erkenntnisakt her[79]. Da der einzelne Erkenntnisakt ein immaterieller Akt ist, so wird er auch als einzelner Akt vom Intellekt erkannt, und zwar in Beziehung zur Zeit[80]. So ergibt sich das Gedächtnis im intellektuellen Teil der Seele daher, daß der Intellekt erkennt, daß er früher schon einmal erkannt hat, nicht aber daher, daß der Intellekt einen einzelnen Gegenstand als vergangen erkennt[81].

Thomas läßt die species rerum im intellectus possibilis nach der

---

[76] habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu (de verit. qu. 10. a. 2. c. a.).

[77] quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitivo . . . Unde simul anima memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile (S. Th. I. qu. 79. a. 6. ad 2).

[78] Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit et non per se convenit ex parte obiecti intellectus (ibid.).

[79] Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu (S. Th. I. qu. 79. a. 6. ad 2).

[80] sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens (ibid.).

[81] Sic igitur servatur ratio memoriae quantum ad hoc, quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc (ibid.).

aktuellen Erkenntnis habituell verbleiben[82]. Diese Kraft, die er in der Summa Theologiae treffend mit dem Ausdruck „conservativa specierum"[83] bezeichnet, ist die memoria im intellektuellen Teil der Seele[84].

In de verit. qu. 10. a. 2. obi. 1 erwähnt Thomas eine Augustinusstelle, wonach das, was uns mit den Tieren gemeinsam ist, nicht zur mens gehört[85]. Daneben stellt er eine andere Stelle, wonach die memoria uns und den Tieren gemeinsam ist[86]. Thomas bemerkt hierzu mit Recht in der solut., daß das sinnliche Gedächtnis uns mit den Tieren gemeinsam ist, nicht jedoch das geistige. Das geistige Gedächtnis unterscheidet er ausdrücklich von dem sinnlichen[87].

Im c. a. glaubt Thomas sich für seine Ansicht, daß es auch im intellektuellen Teil der menschlichen Seele eine memoria gibt, auf Augustinus berufen zu können: Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (12 de Trinitate, cap. 4 et 7), ponens eam partem imaginis; vult enim omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere. An der von Thomas angegebenen Stelle ist jedoch bei Augustinus davon nichts zu finden. Dagegen spricht er in de trinit. 10. c. 12. n. 19 von memoria, intelligentia und voluntas als dem Bild der Trinität in uns, und in de trinit. 15. c. 3. n. 5 sagt er: ... ut inveniretur in anima evidentior trinitas eius [sc. Dei], in memoria scilicet et intelligentia et voluntate. An einer anderen Stelle in der trinit. 14. c. 6 bringt Augustinus diese Dreiheit im menschlichen Geiste wieder mit der Trinität in Verbindung. Hier läßt er sich auch näher über die memoria aus. Es ergibt sich daraus, daß er wie Thomas neben dem sinnlichen Gedächtnis auch ein solches im intellektuellen Teil der

---

[82] species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem (de ver. qu. 10. a. 2. c. a.).

[83] S. Th. I. qu. 79. a. 6. c. a.

[84] haec vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur (de verit. qu. 10. a. 2. c. a.).

[85] Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes, unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio (de trinit. 12. c. 8. n. 13.).

[86] Thomas gibt an Conf. 10. c. 25. Dort findet sich die betr. Stelle nicht. Dagegen sagt Augustinus in de trin. 12. c. 2. n. 2: Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci.

[87] memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; sed haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles (de verit. qu. 10. a. 2. ad 1).

Seele annimmt, also ein Gedächtnis intelligibler Dinge[88]. Zugleich aber ergibt sich doch zwischen diesen beiden Auffassungen ein Unterschied. Augustinus ist hier vollständig platonisch eingestellt. Der menschliche Geist braucht die in der memoria vorhandenen Begriffe nicht erst aus der Sinnenwelt zu abstrahieren. So spricht Augustinus von einer memoria hominis, et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intelligibeles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint[89].

Ein weiterer Unterschied zwischen beiden Denkern besteht darin, daß die memoria der intelligiblen Objekte nach Augustinus nicht nur per accidens ist wie bei Thomas.

In den Objektionen, welche die memoria als zum intellektuellen Teil der Seele gehörend beweisen sollen, finden wir ebenfalls eine Stelle aus Augustinus: memoria etiam proprie accepta, aequaliter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus, 12 de trinit. (14, cap. 11), et probat per dicta Virgilii, qui proprio nomine memoriae et oblivionis usus est[90]. Die herangezogene Stelle findet sich bei Augustinus in de trinit. 14, c. 11. n. 14: Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi mens est, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi. Hieraus ergibt sich eine weitere Bedeutung der memoria bei Augustinus, nämlich memoria als habituelles Selbstbewußtsein. Thomas nimmt aber demgegenüber seine Ansicht, daß die memoria sich nur auf Vergangenes bezieht, nicht zurück[91]. In diesem Sinne weiß er vielmehr auch die genannte Augustinusstelle zu deuten: secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, inquantum de seipso, qui est praesens sibi, non conservat praeteritam cognitionem[92].

Die memoria im intellektuellen Teil der menschlichen Seele ist für Thomas keine besondere Potenz[93]. Während die memoria im

---

[88] Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur (de trinit. 14. c. 6.).

[89] de trinit. 14. c. 6.

[90] de verit. qu. 10. a. 2. obi. contra 2.

[91] nunquam tamen potest dici memoria nisi consideratur aliquid praeteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis (ibid. ad contra 2).

[92] de verit. qu. 10. a. 2. ad contra 2.

[93] quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur (ibid. a. 3. c. a.).

sinnlichen Teil der Seele eine besondere Potenz darstellt[94], ist sie im intellektuellen Teil der Seele mit dem Intellekt identisch. Der Intellekt kann sich zu den verschiedenen Dingen in verschiedener Weise verhalten. Insofern er einen Begriff habituell in sich behält, heißt er memoria. Thomas zieht hier einen Vergleich mit der ratio inferior und superior, die ja auch nach Augustinus[95] nur durch ihre habitudo ad diversa verschieden seien[96].

Thomas sucht seine These auch durch Stellen aus der Trinitätsspekulation Augustins zu stützen, wo ja Augustinus das Bild der Trinität in memoria, intelligentia und voluntas sieht. Da für Augustinus diese drei nur Tätigkeiten der Seele direkt sind, so kann er dieses Bild ohne weiteres gebrauchen. Für Thomas aber ergibt sich dabei die Schwierigkeit, daß die intelligentia gegenüber der memoria ein Übergewicht hat, da sie eine besondere Potenz darstellt, während die memoria nur eine besondere habitudo dieser Potenz ist. Thomas sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er das Bild der Trinität darin sieht, daß die eine Potenz durch ihre verschiedenen Verhaltungsweisen ein Bild der Trinität darstellt[97], was natürlich einer völligen Umdeutung Augustins gleichkommt.

Für Augustinus ist die memoria, wie schon angedeutet, die Seele selbst: Hic vero cum animus sit ipsa memoria: nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus, Vide ut illud in anima habeas; et cum obliviscimur, dicimus, non fuit in animo; et Elapsum est animo; ipsam memoriam vocantes animum[98]. Für Thomas ist die sinnliche memoria eine organische Potenz des Kompositums aus Leib und Seele; für Augustinus ist wie das sentire, so auch das meminisse im sensitiven Teil der Seele eine Tätigkeit der Seele allein. Die memoria im intellektiven Teil der Seele ist für Thomas nur eine besonder habitudo des Intellektes, der aber eine von der Seele selbst real verschiedene Potenz darstellt. Bei Augustinus ergibt sich schon neben den Stellen, an denen er ausdrücklich die Identität von Seele und Gedächt-

---

[94] sed haec solummodo potest invenire memoria in parte sensitiva, quae fertur ad praesens inquantum est praesens (de verit. qu. 10. a. 3. c. a.).

[95] de trinit. 12. c. 4. n. 4 und c. 14. n. 22.

[96] de verit. qu. 10. a. 3. c. a.

[97] Nihilominus tamen etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius habitualiter (de ver. qu. 10. a. 3. c. a.).

[98] Conf. 10. c. 14. n. 21.

nis betont, aus der früher behandelten Identität von Seele und Intellekt auch die Identität von Seele und geistigem Gedächtnis.

5. Die sensualitas

Thomas bezeichnet die sensualitas als das Strebevermögen des sensitiven Teiles der menschlichen Seele[99]. Dieses niedere Strebevermögen wird nur erregt, wenn durch den Sinn ein zu erstrebendes Objekt wahrgenommen worden ist[100]. Sobald der Sinn ein Objekt unter dem Gesichtspunkt des Ergötzlichen oder Nützlichen wahrgenommen hat, strebt der appetitus sensitivus mit Notwendigkeit auf dieses Objekt[101]. Das niedere Strebevermögen wird aber von dem höheren geleitet, wie ja auch der Intellekt über das urteilt, was die Sinne wahrnehmen[102].

Thomas nimmt in seiner Abhandlung über die sensualitas zu einem Zitat aus de trinit. 12. c. 12. n. 17 Stellung: sensualis animae motus, qui nobis pecoribusque communis est, seclusus est a ratione sapientiae. Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. Rationi quippe scientiae appetitus vicinus est. Wenn in dieser Stelle Augustinus erklärt, daß wir mit den körperlichen Sinnen die körperlichen Dinge wahrnehmen, so will er, wie Thomas ganz richtig bemerkt, nur die Akte der äußeren Sinne damit erklären. Es darf daraus, daß er diese Bemerkung im Anschluß an seine Ausführung über das sinnliche Strebevermögen macht, nicht geschlossen werden, daß dieses lediglich in der Wahrnehmung der körperlichen Dinge bestehe[103]. Außerdem sagt Thomas ganz richtig, daß Augustinus durch diese Hinzufügung nur den Unterschied zwischen

---

[99] sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis (de verit. qu. 25. a. 1. c. a.).

[100] Inquantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas (ibid.).

[101] appetitus . . . sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile de necessitate fertur in illud. (de verit. qu. 25. a. 1. c. a).

[102] appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus iudicat eodem modo de his quae sensus apprehendit. (ibid.).

[103] Augustinus hoc quod dictum est [sc. sensu quippe corporis corporalia sentiuntur], subiungit ad explicandum, quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus (ibid. ad 2).

sensualitas und ratio betonen will[104]. Diese Erklärung benutzt aber Thomas auch gleichzeitig wieder zu einem neuen Einwand: Mit den körperlichen Dingen, den Objekten der Sinne, beschäftigen sich nach Augustinus auch die ratio superior und inferior. Also ist die sensualitas doch nicht völlig von der ratio getrennt[105]. Wenn Thomas dann in der solut. zugibt, daß die ratio inferior sich mit den körperlichen Dingen beschäftigt[106], so stimmt das völlig mit Augustinus überein[107]. Zugleich sieht er den Unterschied zwischen sensus und ratio inferior darin, daß sie auf verschiedene Art ihre Objekte wahrnehmen. Denn die Sinne nehmen ihre Objekte „particulariter" wahr, während die ratio inferior sich unter einem allgemeinen Gesichtspunkt mit den Sinnen-Objekten beschäftigt[108]. Wie nun die Sinne ihr Objekt partikulär erfassen, so strebt auch die sensualitas partikulär nach ihrem Objekt[109]. Also ist sie von dem Vermögen des intellektuellen Seelenteiles verschieden. Wenn trotzdem Augustinus sagt: Rationi quippe scientiae appetitus vicinus est, so legt dies Thomas mit Recht dahin aus, daß diese „Nachbarschaft" durch die Objekte beider bedingt ist. Denn beide befassen sich mit den gleichen Objekten, wenn auch auf verschiedene Weise[110]. So sagt auch Augustinus zur Begründung der engen Beziehung zwischen ratio inferior und sensus: quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis[111].

---

[104] Augustinus hoc subiungit ad ostendendum, quo modo sensualitas a ratione secludatur (de verit. qu. 25. a. 1. obi. 3).

[105] Sed circa corpora quae Augustinus dicit esse obiecta sensuum, ratio vertitur; et inferior disponendo, et superior iudicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione (de verit. qu. 25. a. 1. obi. 3).

[106] ratio inferior habet motum circa corporis sensus (ibid. ad 3).

[107] Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum bestiis, rationale quidem est . . . (de trinit. 12. c. 3. n. 3.).

[108] nam sensus percipiunt sua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem (de verit. qu. 25. a. 1. ad 3).

[109] sensualitas vero hoc modo tendit in obiecta sensuum sicut et ipse sensus, scilicet particulariter. (ibid.)

[110] sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiae non quantum ad genus potentiae, sed quantum ad obiecta: quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo (de verit. ibid.).

[111] de trinit. 12. c. 12. n. 17.

6. Die voluntas

Von dem sinnlichen Strebevermögen trennt Thomas als eine andere Potenz das Strebevermögen im intellektuellen Teil der Seele, den Willen[112].

Das Objekt des sinnlichen Strebevermögens ist ein bestimmtes Einzelding unter dem Gesichtspunkt des Ergötzlichen oder Nützlichen. Der Wille dagegen strebt direkt auf die Gutheit oder Nützlichkeit eines Dinges; ein bestimmtes Einzelding erstrebt er nur, insofern es diese Gutheit in irgendeiner Weise besitzt[113].

Wie im sinnlichen Teil der Seele der Sinn als apperzeptives Vermögen eine von der sensualitas als dem Strebevermögen verschiedene Potenz ist, so sind auch im intellektuellen Teil der Seele Intellekt und Wille zwei verschiedene Potenzen[114].

Thomas untersucht noch näherhin das Verhältnis von Wille und Intellekt daraufhin, welches von ihnen die höhere Potenz sei. Zunächst legt er dar, daß etwas einem anderen gegenüber in doppelter Weise höher sein kann:

1. einfachhin höher,

2. in bestimmter Beziehung höher[115].

Die Erhabenheit des Intellektes besteht darin, daß das Bild des erkannten Dinges im Intellekt selbst vorhanden ist[116]. Demgegenüber beruht die Würde des Willens darin, daß die Seele auf irgendein Ding hingerichtet ist, das durch sein eigenes Sein erstrebenswert ist[117]. Da es nun aber schlechthin genommen eine größere Vollkommenheit bedeutet, den Wert eines anderen Dinges in sich zu besitzen, als selber auf ein anderes vollkommenes Ding hinge-

---

[112] appetitus rationalis qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili (de verit. qu. 22. a. 4. c. a.).

[113] Appetitus autem superior qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario, inquantum est praedictae rationis particeps (ibid. qu. 25. a. 1. c. a.).

[114] cognoscitivum et appetitivum constituunt duo genera potentiarum; unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas (ibid. qu. 22. a. 10. c. a.).

[115] aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter et secundum quid (ibid. a. 11. c. a.).

[116] dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu (ibid.).

[117] Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad aliquam rem nobilem, secundum esse quod res illa habeat in seipsa (de verit. qu. 22. a. 11. c. a.).

richtet zu sein, so ist schlechthin der Intellekt höher zu stellen als der Wille[118].

Es kann aber auch die Hinordnung auf ein anderes vollkommenes Ding höher zu stellen sein, als das Besitzen dieser Vollkommenheit in sich selbst. Dies ist dann der Fall, wenn man diese Vollkommenheit in niedrigerer Weise besitzen würde, als sie das betreffende Ding selber hat[119]. So erkennt der Intellekt manchmal Dinge, die selber höher sind als die Seele selbst[120]. Wenn aber ein Ding im anderen gleich vollkommen oder noch vollkommener sich findet, als es in sich selber ist, dann ist das, was in sich die Vollkommenheit des anderen Dinges besitzt, vollkommener als das, was auf dieses Ding hingeordnet ist[121]. Dies trifft zu bei den Dingen, die selber niedriger zu werten sind als die menschliche Seele. So kommt dann Thomas zu einer dreifachen möglichen Beziehung des Intellektes zum Willen:

1. Sieht man ganz allgemein ab von der Beziehung zu irgendeinem Ding, so ist der Intellekt gegenüber dem Willen die höhere Potenz, weil es eine größere Vollkommenheit bedeutet, die Vollkommenheit eines anderen Dinges in sich selbst zu besitzen, als auf diese Vollkommenheit in dem anderen Ding hingeordnet zu sein[122].

2. In bezug auf die körperlichen Dinge ist der Intellekt gegenüber dem Willen ebenfalls die höhere Potenz. Denn diese Dinge stehen auf einer niedrigeren Seins- und Wertstufe als die menschliche Seele. Sie haben deshalb in der menschlichen Seele ein höheres Sein als in sich selbst. Deshalb bedeutet die Hinordnung auf

---

[118] Perfectius est autem simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate (de verit. qu. 22. a. 11. c. a.).

[119] Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam eius nobilitatem in seipso habere; quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa (ibid.).

[120] Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus (ibid.).

[121] Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aeque nobiliter, vel nobilius quam in re cuius est, tunc, absque omni dubitatione, nobilius erit quod in se nobilitatem alterius re habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur (ibid.).

[122] Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius (de verit. qu. 22. a. 11. c. a.).

sie in ihrer eigenen Natur keine so große Vollkommenheit, als wenn man ihre Vollkommenheit in noch höherem Maße als sie selber besitzt[123].

3. In bezug auf Gott und die göttlichen Dinge ist der Wille jedoch gegenüber dem Intellekt die vollkommenere Potenz. Denn die Erkenntnis dieser Dinge kann nie so vollkommen sein, wie die Dinge selbst sind. Gott als Objekt unseres Verlangens und unserer Liebe ist vollkommener als sein Bild in unserer Erkenntnis[124].

Diese Unterscheidungen verwendet auch Thomas zur Interpretation einer Augustinusstelle.

In de verit. qu. 22. a. 11. obi. 1 erwähnt Thomas eine Stelle aus Augustinus, wonach durch die ratio oder mens der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei[125]. Daraus zieht er in der obi. den Schluß, daß der Intellekt die vornehmste Potenz im Menschen sei. In der solut. aber legt er ganz richtig dar, daß Augustinus die Bezeichnung mens oder intelligentia für den ganzen intellektiven Seelenteil gebraucht, so daß damit sowohl der Intellekt als auch der Wille gemeint ist[126]. Dies ergibt sich ja schon daraus, daß Augustinus das Bild der Trinität in memoria, intelligentia und voluntas erblickt. Also kann man aus der genannten Stelle überhaupt nichts über die Rangordnung der beiden Potenzen ausmachen. Außerdem ist ja für die augustinische Seelenlehre, die keine Potenzen kennt, diese Frage von gar keiner Bedeutung, da alles ja nur die eine Seele ist.

Eng verknüpft mit der eben behandelten Frage ist die andere, ob der Intellekt den Willen zuerst bewegt, oder der Wille den Intellekt. Thomas entscheidet sich dafür, daß hier ein wechselseitiges

---

[123] Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles; et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem; eo quod forma lapidis nobiliore modo est in intellectu secundum quod ad intellectu intelligatur, quam sit in seipsa secundum quod a voluntate desideratur (de verit. qu. 22. a. 11. c. a.).

[124] Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere; quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur (ibid.).

[125] . . . intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationabilibus animalibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur (de gen. ad litt. 3. c. 20. n. 20).

[126] Augustinus accipit rationem vel intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis (de verit. qu. 22. a. 11. ad 1.).

Verhältnis vorliegt: In der einen Hinsicht bewegt der Intellekt den Willen, in der anderen der Wille den Intellekt[127]. Thomas kommt aber noch zu einer genaueren Bestimmung: Er vergleicht den Intellekt mit der causa finalis, den Willen dagegen mit der causa agens. So bewegt der Intellekt den Willen nach Art der causa finalis, insofern der Intellekt dem Willen das vorher erfaßte Ziel vorlegt[128]. Der Wille dagegen bewegt den Intellekt nach Art der causa agens[129].

Die höheren Potenzen der menschlichen Seele vermögen ihre Tätigkeit auch auf sich selbst zu richten, außerdem auch auf andere Potenzen, auf die Wesenheit der Seele und deren Kräfte[130]. So erkennt der Intellekt sich selbst, den Willen, die Wesenheit der Seele und alle ihre Kräfte[131]. Ebenso will der Wille sich selbst, will daß der Intellekt erkennt, will die Wesenheit der Seele usw. Thomas begründet diese Tatsache mit der Immaterialität dieser Potenzen[132].

Auch bei Augustinus finden wir den Gedanken dieser gegenseitigen Reflexion ausgesprochen. So sagt er von mens, notitia und amor: Tota vero in totis quemadmodum sint, iam supra ostendimus, cum se totam mens amat, et totam novit, et totum amorem suum novit, totamque amat notitiam suam[133]. Er begründet dies jedoch nicht damit, daß diese Kräfte immateriell sind, sondern damit, daß jede Substanz ist, und doch alle drei nur eine Substanz[134].

Von der Tatsache dieser gegenseitigen Reflexion aus ist es für Thomas erklärlich, wie der Wille den Intellekt und die anderen Seelenkräfte bewegen kann. Zugleich erhält er dadurch auch Gelegenheit, zu Augustinus Stellung zu nehmen.

---

[127] intellectus aliquo modo movet voluntem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires (de verit. qu. 22. a. 12. c. a.).

[128] intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet praeconcipit rationem finis et eam voluntati proponit (ibid.).

[129] Voluntas habet movere per modum causae agentis (de verit. qu. 22. a. 12. c. a.).

[130] Potentiis . . . animae superioribus ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires (ibid.).

[131] Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires (ibid.).

[132] ex hoc quod immateriales sunt (ibid.).

[133] de trinit. 9. c. 5. n. 8.

[134] Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicuntur ad invicem (de trinit. 10. c. 2. n. 4.).

Augustinus weist in de trinit. 10. c. 1 und 2 nach, daß man nichts Unbekanntes lieben, bezw. erstreben könne[135]. Da nun das Bewegende von Natur aus früher ist als das Bewegte, so schließt Thomas hieraus in de verit. qu. 22 a. 12. obi. 1, daß der Wille von Natur aus später ist als der Intellekt, und diesen nicht bewegt. In der solut. vergleicht er dann den gegenseitigen Reflexionsvorgang mit einer Kreisbewegung. Hierbei ist manchmal das Erste dasjenige, was zuerst das Letzte war. Dasselbe ist bei der Reflexion der Fall. Obwohl also der Intellekt schlechthin früher ist als der Wille, so ist doch in der Reflexion der Wille bisweilen früher und bewegt so den Intellekt[136].

Während bei der sensualitas Thomas die Ansicht vertritt, daß sie mit Notwendigkeit ein Ding erstrebt, sobald es als etwas Ergötzliches oder Nützliches erkannt ist[137], lehnt Thomas dies beim Willen bezüglich eines bestimmten Objektes ab[138]. Daraus ergibt sich, daß der Wille in seiner Entscheidung für dieses oder jenes bestimmte Objekt von Natur aus frei ist[139]. Für den Willen besteht Notwendigkeit darin, daß er mit Notwendigkeit als sein Formalobjekt nie etwas Schlechtes, sondern immer nur etwas Gutes erstreben kann. Um jedoch zu zeigen, daß dies der Freiheit des Willens nicht entgegen ist, macht Thomas eine Unterscheidung. Es gibt:

1. necessitas coactionis,

2. necessitas naturalis inclinationis.

Die necessitas coactionis kann niemals für den Willen gelten. Dagegen beruht die necessitas naturalis inclinationis darauf, daß der Wille stets nur ein G u t als sein Formalobjekt erstreben

---

[135] Sed quam se res aliter habeat, neque omnio quidquam ametur incognitum, arbitror me persuasisse verum diligenter intuentibus (de trinit. 10. c. 2. n. 4.).

[136] . . . cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic divere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest (de verit. qu. 22. a. 12. ad 1.).

[137] [appetitus sensitivus] apprehenso quod est delectabile de necessitate fertur in illud (de verit. qu. 25. a. 1. c. a.).

[138] [voluntas] non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis (ibid.).

[139] habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa (ibd. qu. 22. a. 4. c. a.).

kann[140]. Aber dies widerstreitet der Freiheit nicht, da es zum Wesen des Willens gehört.

Thomas übernimmt diese Unterscheidung von Augustinus. In de civ. Dei 5. c. 10. n. 1 spricht dieser von beiden Arten der necessitas, ohne allerdings schon die von Thomas gebrauchten Termini dafür anzuwenden. Von der necessitas coactionis sagt er folgendes: Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed, etiamsi nolumus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Die necessitas naturalis inclinationis erwähnt er mit folgenden Worten: Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse, ut ita sit vel aliquid ita fiat; nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis.

Um zu zeigen, daß die necessitas naturalis inclinationis der Freiheit nicht entgegen ist, erwähnt Thomas, daß wir ja auch von Gott sagen, daß er mit Notwendigkeit lebt, was aber seiner Freiheit in keiner Weise entgegen ist. Auch dieses Argument können wir bei Augustinus schon antreffen[141]: Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, et cuncta praescire.

Die Tatsache, daß die Menschen mit Notwendigkeit das Gute zum Formalobjekt ihres Wollens haben, ergibt einen besonderen Fall: Alle Menschen streben mit Notwendigkeit nach ihrer Glückseligkeit[142]. Da für den christlichen Philosophen dieses Gott ist, das letzte Ziel eines jeden Menschen und zugleich das summum bonum, so fallen hier Formal- und Materialobjekt in eines zusammen. Auch den Gedanken, daß die Menschen mit Notwendigkeit auf dieses letzte Ziel hinstreben, übernimmt Thomas von Augustinus, der die Seligkeit als allgemeines Ziel aller Menschen bezeichnet[143]. Es muß also, da alle Menschen auf das letzte Ziel hingerichtet sind, diese Hinordnung in der Natur des Menschen liegen. Deshalb handelt es sich auch hier nicht um eine Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit[144].

---

[140] Das objektiv Schlechte wird deshalb nur als subjektiv Gutes Ziel des menschlichen Willens.

[141] de civ. Dei 5. c. 10. n. 1.

[142] quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia huiusmodi (de verit. qu. 22. a. 5. c. a.).

[143] . . . . cum cappessendae atque retinendae beatitudinis voluntas sit omnium (de trinit. 13. c. 4. n. 7.).

[144] ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione (de verit. qu. 22. a. 5. ad 1.).

7. Die Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis ihrer Zustände

Thomas befaßt sich in de verit. 10. a. 8 mit der Frage, ob die Seele durch ihre Wesenheit sich erkenne, ob sie das medium quo ihrer eigenen Erkenntnis sei[145].

Er unterscheidet eine zweifache Erkenntnis der Seele:

a) die Erkenntnis über die tatsächliche Existenz der Seele[146];

b) die Erkenntnis über das Wesen der Seele[147].

Thomas beruft sich für die Unterscheidung dieser beiden Erkenntnisarten auf Augustinus de trinit. 9. c. 4[148]. Bei Augustinus findet sich an der angegebenen Stelle nichts über die beiden Erkenntnisarten. Dagegen sagt er in de trinit. 9. c. 6. n. 9: aliter unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in seipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit.

Die erste Art der Erkenntnis, wonach die Seele ihre eigene Existenz erkennt, gliedert Thomas wieder in eine doppelte: α) eine aktuelle, β) eine habituelle[149].

Zur aktuellen Erkenntnis ihrer eigenen Existenz gelangt die Seele nur vermittels ihrer Akte[150]. Daraus, daß die Seele Akte hervorbringt, schließt sie auf ihre eigene Existenz als das Subjekt dieser Akte[151].

Zur habituellen Erkenntnis ihrer eigenen Wesenheit gelangt die

---

[145] intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se (de verit. qu. 10. a. 8. c. a.).

[146] Una quidem, qua uniuscuisque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei proprium; ... cognitio ... quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam (ibid.).

[147] qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune; illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura, . . . scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius (ibid.).

[148] de anima duplex cognitio habere potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. IV). (ibid.)

[149] Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu (de verit. qu. 10. a. 8. c. a.).

[150] Quantum igitur ad habitualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cogniscitur per actus suos (ibid.).

[151] In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi opera exercere (ibid.).

Seele, wie Thomas sagt, dadurch, daß sie durch ihre Wesenheit sich schaut. Thomas begründet dies damit, daß die Seele sich selbst gegenwärtig ist, und deshalb zu ihrer eigenen aktuellen Erkenntnis übergehen kann[152].

Die Seele ist bei dieser Erkenntnis Objekt und Subjekt zugleich. In der cognitio habitualis vertritt diese Identität die Stelle eines Habitus, und zwar in viel vollkommenerer Weise. Wie jemand, der einen Habitus besitzt, durch das Besitzen dieses Habitus zu Akten des Habitus übergehen kann[153], so kann auch die Seele kraft dieser eigenartigen Subjekt-Objekt-Beziehung zu Akten der Selbsterkenntnis übergehen[154].

Von dieser Selbstgegenwart des Geistes spricht auch Augustinus: Quid... tam cognitioni adest, quam id quod menti adest, quam ipsa mens[155].

Für die Selbsterkenntnis der Seele per essentiam beruft sich Thomas ausdrücklich auf Augustinus. Er nennt als Quelle das von ihm schon als nicht-augustinisch erkannte Buch de spiritu et anima, cap. 1[156]. An der angegebenen Stelle heißt es dort: Animus sapientia illustratus, et suum principium respicit, et seipsum cognoscit... Ratio siquidem est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur.

In seinen echten Schriften vertritt Augustinus ausdrücklich die Selbsterkenntnis der Seele durch ihre eigene Wesenheit: [Mens] semetipsam per semetipsam novit, quoniam est incorporea[157]. Während aber Augustinus diese cognitio per essentiam auch für die aktuelle Selbsterkenntnis annimmt, läßt Thomas sie nur für die habituelle gelten.

Der Akt der Selbsterkenntnis ist für Thomas nur ein Akzidens. Dagegen läßt er das, wodurch die Seele sich selbst habituell erkennt, substantiell sein[158]. Denn dieses ist ja die Wesenheit der Seele. Thomas beruft sich hierfür auf Augustinus de trinit. 9. c. 4. n. 5:

---

[152] quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius (de verit. qu. 10. a. 8. c. a.).

[153] sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui (ibid.).

[154] Ad hoc . . . quod percipiat anima se esse, et quid in seipso agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens (ibid.).

[155] de trinit. 10. c. 7. n. 10.

[156] de verit. qu. 10. a. 8. c. a.

[157] de trinit. 9. c. 3. n. 3.

[158] notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam (de verit. qu. 10. a. 8. ad 14.).

Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens.

Augustinus spricht in de trinit. 9. c. 4. n. 4 davon, daß die notitia bei der Selbsterkenntnis die Seele selbst ist: Mens vero, cum seipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Also ist auch diese notitia substantiell, wie die Seele selbst. Dagegen faßt den Akt der Selbsterkenntnis auch Augustinus nur akzidentell. Das ergibt sich aus den Erörterungen Augustins in de trinit. 14. c. 6. So gilt auch bei Augustinus die Substantialität der notitia nur für die habituelle Selbsterkenntnis, da sich sonst die Seele dauernd aktuell erkennen müßte. Dies nimmt aber Augustinus nicht an[159].

Wie bei jeder Erkenntnis, so unterscheidet Thomas auch bei der Erkenntnis über die Natur der Seele die einfache apprehensio und das iudicium de re apprehensa.

In der apprehensio wird die Natur unserer Seele erfaßt durch die aus den Sinnesdaten abstrahierten species[160]. Thomas meint damit nicht etwa, daß wir eine species unserer Seele aus den Sinnesdaten auf dem Wege der Abstraktion gewinnen würden. Das ist ja bei der Seele ausgeschlossen, da sie eine unkörperliche Substanz ist. Er schließt sich hier vielmehr an Aristoteles an und vergleicht unseren Intellekt mit der materia prima. Wie diese in Potenz ist zu allen sensiblen Formen, so unser intellectus possibilis zu allen intelligiblen[161]. Und wie die materia prima erst erkennbar ist nach der Aufnahme einer sensiblen Form, so unser intellectus possibilis erst nach der Aufnahme einer intelligiblen Form[162]. So kann unsere Seele sich selbst nicht unmittelbar erkennen, sondern gelangt erst durch die Aufnahme der intelligiblen species eines anderen Dinges zu ihrer eigenen Erkenntnis[163].

Bezüglich des iudicium de re apprehensa schließt sich Thomas

---

[159] cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui (de trinit. 9. c. 6.).

[160] Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico quod natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus (de verit. 10. 8. c. a.).

[161] Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster ad omnes formas intelligibiles (ibid.).

[162] sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus noster possibis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam (de verit. qu. 10. a. 8. c. a.).

[163] Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem (ibid.).

scheinbar völlig an Augustinus an. Sagt er doch: Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus, sic notitia animae habetur inquantum „intuemur inviolavilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat", ut Augustinus dicit lib. IX. de Trinitate (cap. VI, parum a princ.)[164]. Aus der Erklärung, die er direkt im Anschluß hieran gibt, wird aber ersichtlich, daß Thomas diese Stelle in einem ganz anderen Sinne meint als Augustinus. Wie wir in der Erkenntnislehre früher schon gesehen haben, versteht Thomas hiermit nicht eine direkte Schau in der ewigen Wahrheit, wie Augustinus. Vielmehr urteilen wir nach ihm über das in der apprehensio Erfaßte gemäß dem Abbild der ewigen Wahrheit, das sich in unserer Seele findet, den principia prima[165].

In de verit. qu. 10. a. 8. obi. 2 sagt Thomas ohne irgendwelche Stellenangabe: de mente humana multi erraverunt: cum quidam dicerent eam esse aerem, quidam ignem, et multa alia inepta sentirent. Die Stelle steht vielleicht in engem Zusammenhang mit der folgenden bei Augustinus de trinit. 10. c. 7. n. 9: Alii aerem alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Wenn Thomas dann in der solut. zu der ebengenannten obiectio bemerkt: nullus erravit unquam in hoc, quod non perciperet se vivere, so darf man wohl auch hier eine Parallele zu Augustinus ziehen: Vivere se tamen et miminisse, et intelligere et velle, et scire, et iudicare, quis dubitet[166]?

Die Erkenntnis über die Natur eines Habitus läßt Thomas in gleicher Weise zustandekommen, wie auch die Erkenntnis über die Natur der Seele. Ebenso ist dies der Fall bei der aktuellen Erkenntnis über die Existenz eines Habitus[167]. Bei der habituellen Erkenntnis über die Existenz eines Habitus vertritt Thomas ebenfalls die Ansicht, daß hier die Habitus durch sich selbst erkannt werden[168], wie ja auch die Seele. Habituell läßt uns dasjenige etwas erkennen, was uns befähigt zur aktuellen Erkenntnis desjenigen Dinges über-

---

[164] de verit. qu. 10. a. 8. c. a.

[165] hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes (ibid.).

[166] de trinit. 10. c. 10. n. 14.

[167] Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus quos in nobis sentimus (de verit. qu. 10. a. 9. c. a.).

[168] quantum ad habitualem cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur (ibid.).

zugehen, das wir vorher habituell erkannten. Weil aber die Habitus durch ihre Wesenheit in der menschlichen Seele sind, kann die Seele zur aktuellen Erkenntnis der Habitus übergehen. Denn durch die Habitus setzt die Seele Akte, in denen die Habitus aktuell erkannt werden[169].

Thomas konstatiert hier im Anschluß an Augustinus einen Unterschied zwischen den Habitus des cognoscitiven und denen des affektiven Seelenteiles. Der Habitus des cognoscitiven Seelenteiles ist principium proximum sowohl des Objekt-Aktes, aus dem der Habitus erkannt wird, als auch des Subjekt-Aktes, in dem der Habitus erkannt wird[170]. Thomas scheint hierbei diesen Vorgang als zwei Akte aufzufassen. Der Habitus des affektiven Seelenteiles dagegen, ist principium proximum nur für denjenigen Akt, aus dem der Habitus erkannt wird, jedoch nur principium remotum desjenigen Aktes, in dem der Habitus erkannt wird, insofern er eben den Anreiz gibt, daß dieser Erkenntnisakt gesetzt wird[171].

Thomas glaubt diese Unterscheidung folgender Augustinusstelle entnehmen zu müssen: Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus, atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus, sive per imagines sicut omnium corporum, sive per praesentiam sicut artium; sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi[172]. Demgegenüber muß man aber beachten, daß Augustinus die Habitus des affektiven Seelenteiles nur bei der habituellen Erkenntnis durch die notiones erkannt werden läßt. Bei der aktuellen Erkenntnis lehrt er sowohl für die Habitus des cognoscitiven[173], wie auch für die des affektiven[174] Seelenteiles eine direkte und unmittelbare Schau.

---

[169] Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per suam essentiam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, inquantum per habitus quos habet potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur (de verit. qu. 10. a. 9. c. a.).

[170] habitus enim cognoscitivae partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur (de verit. qu. 10. a. 9. c. a.).

[171] habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitions qua percipitur (ibid.).

[172] Conf. 10. c. 17. n. 26. Der Text der Quaestiones disp. gibt eine falsche Stellenangabe.

[173] Videt [animo] ipsam fidem suam, qua se credere sine cunctatione respondet (Epist class. III. ep. 147. c. 3. n. 9.).

[174] Dilectio autem numquid aliter videtur praesens in specie qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? Non utique; sed quantum mente cerni potest, ... ipsa cernitur (de genes. ad litt. 12. c. 6. n. 15.).

C. Gotteslehre

1. Unsere Gotteserkenntnis

Um zu sehen, welche Stellung Thomas von Aquin in der Frage nach unserer Gotteserkenntnis zu Augustinus einnimmt[1], wollen wir zuerst seine eigene Stellung in den Quaestiones disputatae darlegen, und dann die einzelnen Stellen, an denen er sich mit Augustinus auseinandersetzt.

Thomas legt in de verit. qu. 13. a. 1. ad 1 dar, daß es verschiedene Wege geben kann, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen:

1. die cognitio Dei per essentiam suam; hiermit meint er eine direkte Gottesschau.

2. per res sensibiles; hier meint er die Gotteserkenntnis durch Abstraktion und Kausalschluß.

3. per effectus intelligibiles; Thomas versteht darunter den Einfluß geistiger Wesen auf unseren Geist. So spricht er ein andermal davon, daß die Engel auf den menschlichen Geist einen Einfluß ausüben können, indem sie in der imaginatio irgendwelche species hervorbringen[2]. Für diese Ansicht beruft sich Thomas auf die Lehre Augustins[3].

Thomas vertritt den Standpunkt, daß es für den Menschen in jedem Zustand natürlich ist, Gott zu erkennen[4]. Dagegen ist es nicht naturgemäß gegeben, daß der Mensch in jedem Zustand Gott nach den drei genannten Arten erkennt. So ist in diesem Leben die naturgemäße Gotteserkenntnis einzig die per res sensibiles[5]. In diesem Leben gibt es für den Menschen natürlicherweise keine

---

[1] E. Gilson bemerkt zu der Gotteslehre des Aquinaten in ihrer Beziehung zu Augustinus: „Le Dieu de Thomas d'Aquin est dans ses lignes générales celui de saint Augustin . . . (Le Thomisme 1922, S. 234).

[2] Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis (de verit. qu. 11. a. 3. c. a.).

[3] sed commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat (de gen. ad litt. 12. c. 12. n. 26.).

[4] Sic igitur dicendum est, quod intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum (de verit. qu. 13. a. 1. ad 1.).

[5] ... sed in suo principio, scilicet in statu viae, est ei naturale quod cognoscat Deum per creaturas sensibiles (ibid.).

Erkenntnis Gottes per essentiam suam[6]. Thomas begründet dies damit, daß Gott durch keine geschaffene species in seiner Wesenheit erfaßt werden kann. Sondern wenn ein geschaffener Intellekt Gott in seiner Wesenheit erschaut, so geschieht dies dadurch, daß Gott die forma intelligibilis dieses Intellektes wird. Dies kann aber nach Thomas nur geschehen, wenn der geschaffene Intellekt durch das lumen gloriae zur Aufnahme dieser Form disponiert ist[7]. Das lumen gloriae gehört aber nicht zur Natur des Menschen.

Wir gelangen in diesem irdischen Leben zur Erkenntnis Gottes nur durch Betrachtung des Geschöpflichen[8].

Von diesem Standpunkt aus befaßt sich Thomas auch mit dem ontologischen Gottesbeweis des Anselmus von Canterbury. Die Existenz Gottes ist zwar per se notum, nicht aber quoad nos[9]. Dazu, daß etwa per se notum ist, muß das Prädikat im Subjekt enthalten sein, so daß das Subjekt nicht ohne dieses Prädikat gedacht werden kann. Bei Gott ist dies der Fall. Wesenheit und Dasein sind bei ihm identisch[10]. Deshalb ist er per se et secundum se notum. Weil aber seine Wesenheit uns nicht bekannt ist, so ist auch seine Existenz für uns nicht per se notum. Deshalb bedürfen wir zur Erkenntnis der Existenz Gottes eines Beweises[11].

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die augustinische Lehre über die Erkenntnis Gottes bis ins einzelne darzustellen. In diesem Punkte gehen auch bis heute noch die Meinungen in der wissenschaftlichen Forschung weit auseinander. So sagt auch Mausbach in seiner „Ethik des hl. Augustinus“: „Bei der elastischen und gerade an den fraglichen Stellen schwungvollen Sprache Augustins sind nicht alle Zweifel in diesem Punkte zu lösen[12] ...

---

[6] Sic igitur secundum communem cursum nullus in statu viae Deum per essentiam videt (ibid. qu. 10. a. 11. c. a.).

[7] oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur: sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis, quod fieri non potest, nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur (ibid.).

[8] nobis necessarium est ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas (de verit. qu. 10. a. 12. c. a.).

[9] Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos (ibid.).

[10] in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse (de verit. qu. 10. a. 12. c. a.).

[11] Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione (ibid.).

[12] Bd. I., S. 90. — — — Heute vertritt eine unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustinus besonders J Hessen in seinen verschiedenen Schriften. So sagt er in: „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus“: „Denn daß der Mensch Gott auf unmittelbare, intuitive Weise zu

Augustinus selber hat diese ganze Frage als eine sehr schwierige empfunden: Sed magna quaestio est, quomodo non sit contrarium quia tot antiqui viderunt Deum, si Deum nemo unquam vidit, quem nemo hominum vidit, nec videre potest? Vides quam difficillimam mihi proposueris quaestionem[13].

Auf jeden Fall müssen wir auch hier die augustinische Erkenntnislehre berücksichtigen. Dann ergibt sich uns, daß die Sinnendinge auch hier nur die Funktion des admonere haben können[14]. Der Geist erfaßt dann in sich die Existenz Gottes[15]. B. Kälin kommt nach einer sorgfältigen Vergleichung vieler Stellen zu dem Ergebnis: „Die Dinge der Außenwelt haben nur den Geist zur Rückkehr in sich selbst anzuregen, damit er die unwandelbare Wahrheit nicht erschließe, sondern unmittelbar erfasse[16]."

Diese paar Gedanken dürften für einen kurzen Überblick genügen. Einiges wird sich im Laufe der folgenden Untersuchung noch herausstellen. Wenden wir uns nun wieder unserem eigentlichen Thema zu: Wie stellt sich Thomas von Aquin zu der augustinischen Lehre von der Gotteserkenntnis?

Thomas zitiert in de verit. qu. 10. a. 11. obi. 12 eine Stelle aus den Confessiones: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi quaeso, id videmus? Nec

---

erkennen vermag, das lehrt, . . . Augustinus in der Tat" (S. 49). Auch C. v. Endert vertritt in seiner Schrift: „Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit", 1869, eine unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustinus: „Während Gott in der sichtbaren Welt nur mittelbar, wie der Geist des Dichters in seinen Hervorbringungen sich offenbart, kann er im Geiste, so muß es von jenem Standpunkte aus erscheinen, in einer unmittelbaren Weise erfaßt werden . . ." (S. 178/79). — — — Gegen diese Auffassung wenden sich hervorragende Augustinuskenner in der neueren Zeit. So sagt M. Grabmann: ...„gegen die Behauptung einer diesseitigen unmittelbaren Gotteserkenntnis sprechen unzweideutige Augustinustexte." (Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw. S. 19.) — — — Ebenso E. Przywara in: „Religionsbegründung" usw. — — — Auch M. Baumgartner lehnt in seinem „Augustinus" (in: Große Denker, I, S. 266 ff.) eine direkte Gotteserkenntnis ab. — — — J. Geyser: „Von einer Erkenntnis Gottes . . ., . . . die aus einem unmittelbaren Schauen Gottes hervorginge, weiß Augustinus nichts." (Augustin und die phänomenolog. Religionsph. usw., S. 63.) — — — M. Offenberg: „...eine unmittelbare Anschauung Gottes hat Augustinus nicht gelehrt." (Die scientia bei Augustinus, S. 174.)

[13] Epist. cl. III. epist. 147. c. 6. n. 17.

[14] Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur (Conf. 11. c. 8. n. 10.).

[15] Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, . . . (de ver. relig. c. 39. n. 72.).

[16] Erkenntnislehre d. hl. Augustinus, S. 73.

ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes est incommutabili Veritate[17]. Thomas fügt in der obi. ganz im Sinne Augustins hinzu: Sed incommutabilis veritas est divina essentia. Dann fährt er fort: in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Für Thomas ist also der Gedanke unvollziehbar, daß wir etwas in der ewigen Wahrheit schauen, aber nicht diese Wahrheit selbst. Deshalb nimmt er dann auch in seiner solut. eine Umdeutung der Augustinusstelle vor. Aus der Glosse Augustins[18] zu der Stelle im Psalm 11: Diminutae sunt veritates a filiis hominum, zieht Thomas den Schluß, daß von der ewigen Wahrheit in den menschlichen Geist viele Wahrheiten hineingelegt werden[19]. Wir finden dann aber auch gleich die Umdeutung der augustinischen Lehre von der cognitio in rationibus aeternis, wie sie uns ja schon in dem erkenntnistheoretischen Teil früher begegnet ist: Wir sehen etwas in der ungeschaffenen Wahrheit und urteilen danach, insofern wir urteilen nach ihrer similitudo, die in unserem Geiste sich findet. Dieses sind aber für Thomas die prima principia[20]. So kann dann Thomas auch ohne weiteres den Satz aufstellen, daß wir hierzu nicht die veritas increata in ihrer Wesenheit schauen müssen[21].

Bei Augustinus liegt nun doch die Sache etwas anders. Wir sahen in unserem erkenntnistheoretischen Teil, wie er jede Wahrheitserkenntnis direkt auf Gott zurückführt. Wenn wir etwas Wahres erkennen, so schauen wir es in der ewigen Wahrheit. Trotzdem betont dann aber auch Augustinus, daß es für uns natürlicherweise auf Erden keine direkte Gottesschau gibt. Denn diese bezeichnet er ausdrücklich als das Jenseitsziel[22]. Wenn man auch sagen muß, daß „der theologische Apriorismus", wie ihn Augustinus vertritt,

---

[17] Conf. 12. c. 25. n. 35.

[18] quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum. Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae: sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent (Ennar. in Psalm. 11).

[19] ab una increata veritate multae creatae veritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab una facie multae facies resultant in speculis diversis, vel in uno fracto.

[20] Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per eius similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo iudicamus, ut cum per princpa per se nota iudicamus de conclusionibus (ibid.).

[21] Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur (ibid.).

[22] Ipse ergo erat in ea specie qua apparere voluerat; non auten ipsa apparebat in natura propria, quam Moyses videre cupiebat. Ea quippe promittitur sanctis in alia vita . . . nema potest eum in hac vita videre vivens sicuti est (Epist. class. III. ep. 147. c. 8. n. 20.).

„konsequent durchgedacht zum Theognostizismus“[23] führt, so finden wir bei Augustinus doch diese letzte Konsequenz nicht gezogen. Sicherlich hat ihn die Lehre der Hl. Schrift, und besonders wohl das Wort von den „invisibilia Dei“, die nach Röm. 1, 20 per ea quae facta sunt erkannt und eingesehen werden, vor diesem Schritte bewahrt. M. Grabmann bemerkt zu dieser Frage: „Es haben auch die mittelalterlichen Anhänger des Augustinismus aus der Franziskanerschule Bonaventura, Matteo d'Acquasparta ..., deren Kenntnis und Urteil bezüglich der augustinischen Lehre sich auf große Vertrautheit mit den augustinischen Texten stützt, die Lehre von der cognitio in rationibus aeternis nicht im Sinne des Ontologismus gedeutet[24].“

So spricht also Thomas von Aquin ganz im augustinischen Sinne, wenn er es verneint, daß wir Gott per essentiam hier auf Erden sehen. Dagegen weicht er von ihm ab in der Fundamentierung der Wahrheit unserer Erkenntnisse.

Wenn wir auch Gott erkennen können, so kann doch kein geschaffener Intellekt Gottes Wesen vollkommen erkennen[25]. Auch hier können wir bei Thomas wieder augustinisches Gedankengut wahrnehmen. Thomas stützt seine Ansicht[26] durch eine Augustinusstelle: Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporeis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit[27]. Hier auf Erden können wir das Wesen Gottes nur insofern erkennen, als wir von ihm erkennen was er nicht ist[28]. Denn wenn jemand weiß, daß ein Ding von einem anderen verschieden ist, so kommt das der Erkenntnis des Wesens dieses Dinges nahe[29].

Thomas ist in dieser Annahme der via negationis außer von Pseudo-Dionysius-Areopagita auch von Augustinus beeinflußt. So sagt er in de verit. qu. 10. a. 12. ad 7, daß in diesem Sinne die auctoritas Augustini zu verstehen sei. Eine besondere Stelle auf die er sich stützt, nennt Thomas nicht. Augustinus vertritt aber diese

---

[23] G. v. Hertling: Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im XIII. Jahrhundert, S. 168.

[24] Die Grundgedanken des hl. Augustinus usw., S. 94.

[25] impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat (de verit. qu. 8. a. 2. c. a.).

[26] de verit. ibid. obi. contra 3.

[27] Epist. class. III. ep. 147. c. 8. (nicht c. 5!) n. 21.

[28] sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viae cognoscere non possumus, nisi inquantum de eo cognoscimus quid non est (de verit. qu. 10. a. 12. ad 7.).

[29] Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est (ibid.).

Ansicht öfter in seinen Werken. So sagt er in den Ennar. in Psalm. 85, 12: Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas; non est hoc Deus: omnia quae sunt in mari, quae volunt in aerem; non est hoc Deus: quidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna; non est hoc Deus:... Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit.

In de verit. qu. 10. a. 11. obi. 4 zitiert Thomas die Stelle aus dem Römerbrief des hl. Paulus: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur[30]. Hierzu nimmt er nun eine Augustinustelle: intellectualis visio est per quam res in seipsis videntur, ut Augustinus dicit, lib. 12 super Genesim ad litt. (cap. 11 et 24).

Diese Erkenntnis Gottes geschieht nach Thomas dadurch, daß wir erkennen, was Gott nicht ist, und daß er über alles Geschaffene hoch erhaben ist[31]. Zu dem Zitat aus Augustinus nimmt dabei Thomas in der Weise Stellung, daß er sie wieder auf das obiectum quod, nicht auf das principium quo bezieht[32]. In unserem erkenntnistheoretischen Teil haben wir gesehen, daß diese Auslegung jedoch nicht im Sinne Augustins ist. Augustinus meint vielmehr mit dieser Stelle das principium quo, so daß also die essentia eines Dinges durch sich selbst und in sich selbst, nicht durch eine similitudo geschaut wird. Dann ergäbe sich allerdings in unserem jetzigen Falle, daß wir Gott direkt schauen würden. Um dieser notwendigen Konsequenz zu entgehen, dürfte wohl auch Thomas die Umdeutung Augustins vorgenommen haben. Aber auch Augustinus lehnt ja die direkte Gottesschau in diesem Leben ab. Wir müssen also auf einem anderen Wege die Lösung versuchen, einmal, um nicht mit der oben genannten erkenntnistheoretischen Ansicht Augustins in Konflikt zu geraten, dann aber auch, um nicht gegen Augustins Anschauung eine direkte Gottesschau in diesem Leben zu vertreten.

Wir sahen früher, daß nach Augustinus die visio corporalis nicht ohne die visio spiritualis stattfinden kann, und diese wieder nicht ohne die intellectualis. Neben der ihr eigentümlichen Funktion, daß sie die intelligiblen Dinge in ihrer Wesenheit schaut, hat die visio intellectualis auch noch die Funktion des iudicare über die körper-

[30] Röm. 1, 20.

[31] intellectuali visione Deus in statu viae cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est; et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes (de verit. qu. 10. a. 11. ad 4.)

[32] Verbum autem Augustini est referendum ad id quod. cognoscitur, non ad id quo cognoscitur (ibid.).

lichen Dinge[33]. Thomas zieht nun mit Unrecht die der visio intellectualis eigentümliche Funktion hier heran, er hätte die zweite Art der beiden Funktionen heranziehen müssen, wonach die visio intellectualis über die körperlichen Dinge urteilt. Dies scheint mir auch aus einer Stelle in den Confessionen hervorzugehen, wo Augustinus zu Röm. 1. 20 Stellung nimmt. Dabei ist allerdings auch die verschiedene erkenntnistheoretische Einstellung von Thomas und Augustinus bezüglich der Sinneserkenntnis und ihres Verhältnisses zur intellektuellen Erkenntnis zu beachten.

Augustinus legt dar, daß wir durch die Sinnendinge zur Erkenntnis Gottes gelangen können. Dabei haben die sinnlichen Dinge uns zur intellektuellen Erkenntnis anzuregen[34]. Wenn sie gefragt werden, so antworten sie nicht jedem: ihre vox.... illi mutua est, huic loquitur[35]. So sagt er von den Dingen: Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus[36]. Dieses iudicare gehört aber zur visio intellectualis, so daß wir durch sie zur Erkenntnis Gottes gelangen ohne ihn deshalb selbst zu schauen.

Sowohl Augustinus wie auch Thomas von Aquin haben sich nicht mit der negativen Gotteserkenntnis allein zufrieden gegeben. Sie waren fest davon überzeugt, daß wir das Wesen Gottes auch positiv erkennen können, allerdings nicht in seiner ganzen Vollkommenheit. So können wir auch nach beiden die durch die via negationis von allen Unvollkommenheiten gereinigten Prädikate Gott in höchst vollkommener Weise zuschreiben. In diesem Sinne sagt Thomas: propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuitur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur[37].

Daselbe drückt Augustinus in einer sehr schönen Stelle in de trinit. 5. c. 1. n. 2 aus:... sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit.

---

[33] illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora diiudicantur (de gen. ad litt. 12. c. 24. n. 50.).

[34] sed illi intelligunt, qui eius vocem foris acceptam intus cum veritate conferunt (Conf. 10. c. 6. n. 10.).

[35] ibid.

[36] ibid.

[37] de verit. qu. 2. a. 1. ad 4.

Thomas betont an einer anderen Stelle, daß dies die höchste Erkenntnis ist, die wir von Gott in diesem Leben haben können, zu erkennen, daß er weit erhaben ist über alles, was wir von ihm denken können: et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo[38].

2. Wesen und Eigenschaften Gottes

a) Das Wesen Gottes.

Wenn wir von Wesen und Eigenschaften Gottes sprechen, so geht diese Unterscheidung von unserem Denken aus[39]. In Gott gibt es diese Verschiedenheit nicht, in ihm ist alles vollkommenste Einheit. Sowohl Thomas als auch Augustinus sind fest davon überzeugt. So sagt Thomas: simplex enim eius essentia est, eius sapientia, et iustitia et fortitudo, et omnia huiusmodi, quae in nobis sunt essentiae superadditae[40]. Gottes Wissen ist gleich seiner Wesenheit[41], ebenso sein Wille[42]. Auch seine Gutheit ist mit seiner Wesenheit identisch[43]. In ihm gibt es auch keinen Unterschied zwischen Wesen und Tätigkeit[44].

Diese völlige Identität zwischen Wesenheit und Eigenschaften in Gott finden wir auch bei Augustinus: ... cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: ... cui non est aliud vivere et intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia[45]. So schreibt er auch der göttlichen Wesenheit alle Eigenschaften zu und alle Tätigkeiten, die wir sonst als die Tätigkeiten des Willens oder des Denkens zu bezeichnen pflegen:

---

[38] ibid. ad 9.

[39] scientia Deo attributa significat aliquod quod in Deo est, et similiter vita, essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi; eadem res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid huiusmodi in ipsa dicitur (de verit. qu. 2. a. 1. ad 9.).

[40] de verit. qu. 21. a. 5. c. a.

[41] non potest vere dici quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam (ibid. qu. 2. a. 1. ad 2.).

[42] In Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas (ibid. qu. 23. a. 6. c. a.).

[43] ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia (ibid. qu. 21. a. 5. c. a.).

[44] sua actio est sua essentia (ibd. qu. 2. a. 5. ad 15.).

[45] de trinit. 6. c. 10. n. 11.

Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter[46].

b) Göttlicher Wille und göttliche Gutheit.

In seinen Handlungen ist Gott völlig frei. Für seinen Willen gibt es keinen Zwang, welcher der Freiheit entgegen wäre. Gott kann nur sich selbst zum Ziel und Motiv seines Wollens und Handelns haben. In dieser Hinsicht besteht allerdings ein Zwang, der aber der Freiheit nicht entgegen ist[47]. Es ist dies im Gegenteil höchste Vollkommenheit. Thomas beruft sich für diese Ansicht auf Augustinus de civit. Dei 5. Dort sagt Augustinus, daß wir Gott nicht einem Zwang unterwerfen, d. h. ihm die Freiheit nicht absprechen, wenn wir sagen, daß Gott mit Notwendigkeit lebt oder mit Notwendigkeit alles vorausweiß[48].

Da nur seine eigene Gutheit Ziel des göttlichen Willens sein kann, so will auch Gott alles Außergöttliche nur wegen seiner eigenen Gutheit: Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult: vult enim creaturas propter suam bonitatem[49]. Auch hierfür beruft sich Thomas wieder auf Augustinus, ohne jedoch näher eine Stelle anzugeben. Vielleicht hat er bei Augustinus folgende Stelle im Auge: nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei[50]. Auf die gleiche Stelle beruft sich Thomas auch in de verit. qu. 5. a. 8. c. a., wo er die göttliche Gutheit als die Ursache für die Erschaffung der Geschöpfe bezeichnet[51].

Die göttliche Gutheit ist für Thomas auch die Norm und Regel für die Gutheit des menschlichen Willens[52]. In ähnlicher Weise haben wir ja schon gesehen, wie Augustinus die göttliche Wahr-

---

[46] Conf. 13. c. 16. n. 19.

[47] Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas Dei necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in 5 de civ. Dei. (de verit. qu. 23. a. 4. c. a.).

[48] Neque enim et vitam et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, et cuncta praescire (de civ. Dei. 5. c. 10. n. 1.).

[49] de verit. qu. 23. a. 4. c. a.

[50] Enchirid. c. 23.

[51] causa productionis rerum in esse est divina bonitas.

[52] bonitas divinae voluntatis regula est et mensura omnis bonae voluntatis (de verit. qu. 23. a. 8. c. a.).

heit als die Norm für den menschlichen Intellekt und sein Denken bezeichnet[53].

c) Göttliches Erkennen und göttliches Wissen.

Wie Augustinus[54], so bestimmt auch Thomas[55] das göttliche Erkennen als ein völlig unveränderliches. Es gibt für dieses Erkennen keine Zunahme und keine Abnahme[56].

Das göttliche Wissen ist auch nicht von irgend einem außergöttlichen Ding verursacht[57]. Alles was Gott schaut und erkennt, erkennt er in seinem eigenen göttlichen Wesen[58]. Auch hierfür beruft sich Thomas auf Augustinus.

Gottes Erkennen ist auch nicht diskursiv wie das menschliche. Er erkennt vielmehr alles in einem einzigen ewigen Akt[59] in direkter Schau[60]. So sagt auch Augustinus: et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia, nec singula cogitentur et ab aliis in alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sunt universa[61]. Gott erkennt seine Wesenheit, und darin erkennt er alle Dinge[62]. Und zwar erkennt er in ihr alles, weil sie das Musterbild aller Dinge ist, nach dem Gott alles geschaffen hat[63].

---

[53] de ver. relig. c. 31.

[54] Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter (Conf. 13. c. 16. n. 19.). Ebenso: Sicut ergo nosti in principium coelum et terra sine varietate notitiae tuae (ibid. 12. c. 31. n. 41.).

[55] scientia Dei nullo modo variabilis est (de verit. qu. 2. a. 13. c. a.).

[56] nullo modo est concedendum quod scientia Dei possit augeri vel minui (ibid. ad 5.). — Ebenso Augustinus: Nec aliter ea scivit creata quam creanda. Non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed iliis existentibus, sicut oportebat, illa mansit, ut erat (de trinit. 15. c. 13.).

[57] intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus (de verit. qu. 2. a. 3. ad 1.). — Augustinus: Numquid Deus Pater ea ipsa, quae non per corpus, quod est ei nullum, sed per ipsum scit, aliunde ab aliquo didicit, aut nuntiis vel testibus, ut ea sciret indiguit? (de trin. 15. n. 13.).

[58] cum dicitur, Deus nihil extra se intuetur, intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur in ipso est (de verit. qu. 2. a. 3. ad 10.).

[59] ipsa semper omnia actu cognoscit (de verit. qu. 2. a. 1. ad 7.).

[60] eodem intuitu omnia videt (ibid. ad 5.).

[61] de trinit. 15. c. 7. n. 3.

[62] sua essentia per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videt (de verit. qu. 2. a. 5. ad 5.).

[63] secundum hoc cognoscit Deus res secundum quod ipse est exemplar omnium rerum (ibd. a. 12. contra 5.).

In dem letzten Satz sehen wir schon ganz klar die Anlehnung an Augustinus und dessen Ideenlehre. Im folgenden soll die Stellung des Aquinaten zur augustinischen Ideenlehre noch näher untersucht werden.

3. Die Ideenlehre

Wie Augustinus[64], so verlegt auch Thomas die Urbilder der Dinge in den göttlichen Geist. Die Auffassung Platos, wonach die Ideen außerhalb des göttlichen Geistes sind, lehnt er ausdrücklich ab: non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum[65].

Mit Augustinus vertritt auch Thomas die Ansicht, daß es in Gott mehrere Ideen gibt: necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, et ita plures ideas[66]. Thomas beruft sich hierfür einigemal auf Augustinus. So zitiert er einmal[67]: Restat, ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimari. Singula igitur propriis sunt creata rationibus[68]. Ein andermal beruft er sich auf eine Stelle in einem Brief an Nebridius[69]. Die Stelle findet sich jedoch nicht dort.

Thomas stellt sich die Frage, ob die Ideen zur cognitio practica oder speculativa gehören. An der Lösung, die er gibt, sehen wir, wie der Aquinate aristotelische und augustinische Gedanken in seinem System harmonisch miteinander vereinigt. Zunächst legt Thomas im Anschluß an Aristoteles den Unterschied zwischen cognitio practica und speculativa dar. Dann wendet er die so gefundenen Begriffe auf die augustinische Ideenlehre an.

Wir haben bei der cognitio folgende Arten zu beachten, die je nach ihrem Ziel verschieden sind[70].

1. die cognitio practica. Ihr Ziel ist die operatio.

2. die cognitio speculativa. Ihr Ziel ist die veritas.

Die Hinordnung der cognitio practica auf die operatio kann wieder doppelter Art sein:

---

[64] Quia igitur unum verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabiliter veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul (de trinit. 4. c. 1. n. 3.).

[65] de verit. qu. 3. a. 1. c. a.

[66] ibid. a. 2. c. a.

[67] ibid. obi. contra 2.

[68] de div. quaest. 83. qu. 46.

[69] de verit. qu. 3. a. 2. obiect. contra 3.

[70] intellectus practicus differt a speculativo fine (de verit. qu. 3. a. 3. c. a.).

a) in actu: Wenn der Intellekt direkt auf die operatio hingeordnet ist und nach einer vorgefaßten Form etwas bilden will.

b) practica habitu vel virtute: Der Intellekt denkt die betreffende Form, z. B. eines Kunstwerkes, er kennt auch genau die Art und Weise der Ausführung, er intendiert aber diese Ausführung nicht.

Wenn aber eine cognitio nullo modo ad actum ordinabilis[71] ist, dann ist sie eine cognitio speculativa. Auch diese ist wieder doppelter Art:

a) wenn die Erkenntnis sich auf ein Ding bezieht, das durch die scientia cognoscentis überhaupt nicht verwirklicht werden kann, oder wenn das Ding zwar operabilis per scientiam ist, aber nicht als operabilis, d. h. nicht in seinem Verwirklichtwerdenkönnen betrachtet wird.

b) wenn der Intellekt bei einem Ding, das operabilis ist, distinguiert, was dem Sein nach an dem Ding selber nicht distinkt vorkommen kann.

Alle diese vier Arten der cognitio nimmt Thomas in Gott an. Dann wendet er die so herausgearbeiteten Begriffe auf die Ideen an und untersucht, auf welche der vier Erkenntnisweisen sie sich in Gott finden.

Im Anschluß an Augustinus[72] kennt Thomas eine doppelte Bedeutung von Idee, eine engere und eigentliche, und eine weitere. In der engeren Bedeutung bezeichnet die Idee eine Form. Form bezeichnet aber immer eine Beziehung zur Ursache eines Dinges[73]. Wenn wir deshalb von der Idee in ihrem eigentlichen Sinne sprechen, so gehört sie zu der Erkenntnis, gemäß der etwas gebildet wird, also zur cognitio practica[74]. Nimmt man dagegen Idee in der weiteren Bedeutung, nämlich als ratio oder similitudo, so gehört die Idee auch zur cognitio speculativa allein[75].

Thomas gibt dann am Schluß seiner Erörterung nochmals eine

---

[71] de verit. qu. 3. a. 3. c. a.

[72] Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim grace λόγοι appelantur, non ideae (de div. quaest. 83 qu. 46.).

[73] forma semper notat habitudinem causae (de verit. qu. 3. a. 3. c. a.).

[74] Si ergo loquamur de idea cesundum proprium nomen rationis, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est (ibid.).

[75] Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest (ibid.).

genaue Zusammenfassung („magis proprie dicamus"): Die Idee gehört zur cognitio actu practica vel virtute; die ratio dagegen und die similitudo können sowohl zur cognitio speculativa, als auch zur cognitio practica gehören[76].

In Anlehnung an Augustinus bestimmt Thomas das Wesen der Ideen[77]. Er beruft sich hierfür auf eine Augustinusstelle in de div. quaest. 83. qu. 46[78]. Thomas gibt im Anschluß hieran eine dreifache Bedeutung von forma:

1. forma, a qua formatur res. Dies ist die forma agens. Weil aber der Effekt nicht vollkommen der forma agens gleich sein muß, so spricht man hier weder von Idee noch von Form[79].

2. forma, secundum quam aliquid formatur. Thomas meint damit eine Form als pars compositi, wie z. B. die menschliche Seele Form des Leibes ist. Auch für diese Form gebraucht man nicht die Bezeichnung Idee. Denn Idee besagt eine Form, die von dem Ding getrennt ist, dessen Form sie ist[80].

3. forma, ad quam aliquid formatur. Dies ist die forma exemplaris eines Dinges und heißt im eigentlichen Sinne Idee[81].

Thomas gibt sich aber mit dieser Bestimmung noch nicht zufrieden. Er verlangt weiter noch, daß die forma exemplaris per se, und nicht per accidens nachgeahmt werde. Außerdem verlangt er, daß das agens, das diese forma exemplaris nachahmt, ein Vernunftwesen sei, denn es muß sich selbst wegen eines Zieles dieses Ziel bestimmen[82].

So kommt dann Thomas zu seiner Definition von Idee: Haec igitur videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem[83].

Augustinus spricht an einigen Stellen von den Ideen als den Gedanken Gottes. So ist es selbstverständlich, daß auch er nur die

---

[76] de verit. qu. 3. a. 3. c. a.

[77] de verit. 3. a. 1. c. a.

[78] Siehe Anm. 72.

[79] Sed quia non est de necessitate actionis, ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma (de verit. qu. 3. a. 1. c a.).

[80] et quamvis forma quae est pars compositi vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici esse illius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma (ibid.).

[81] idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur (ibid.).

[82] solum hoc dicimus quando agens propter finem sibi determinat finem (ibid.).

[83] ibid.

dritte Art der Formen als Ideen bezeichnen kann. Denn wenn Thomas bei der ersten Art bemerkt, cum frequenter deficiant, so kann das ja nicht bei Gott zutreffen. Ebensowenig können seine Gedanken Teil eines Kompositums sein, wie es die zweite Art verlangen würde.

Obwohl Thomas in Anlehnung an Augustinus den Satz aufgestellt hat, daß es in Gott mehrere Ideen gibt, so glaubt er damit doch seine andere These in Einklang bringen zu können, daß die essentia divina Idee und Urbild alles Geschaffenen ist[84]. Wie kann nun Thomas diese beiden Sätze, die sich doch zu widersprechen scheinen, da die essentia divina nur eine ist, miteinander vereinigen?

Die Dinge sind den Ideen als den Urbildern nachgebildet. Thomas macht nun hier eine doppelte Unterscheidung:

1. Was einem anderen nachgebildet ist, kann seinem Urbild vollkommen entsprechen. Dann besitzt der Intellekt des Wirkenden als Idee die Form des nachgebildeten Dinges selbst, insofern dies die Form des Urbildes ist[85].

2. Manchmal ist ein nachgebildetes Ding seinem Urbild nicht vollkommen nachgebildet. Dann besitzt der intellectus operativus als Idee nicht schlechthin die Form des Urbildes, sondern mit einem bestimmten Verhältnis, insofern nämlich das Abbild von seinem Urbild abweicht und es nicht völlig nachahmt[86].

Durch diese Unterscheidung gewinnt Thomas die Lösung des scheinbaren Widerspruches, daß in Gott viele Ideen sind, und daß doch die eine göttliche Wesenheit die Idee für alles Außergöttliche ist. Gott bringt alles hervor nach seiner Wesenheit. Diese ist als von ihm erkannte Wesenheit das Urbild aller Dinge. Da aber die geschaffenen Dinge dieses Urbild nicht vollkommen nachahmen, so ist nicht Gottes Wesenheit schlechthin dieses Urbild der Dinge, sondern Gottes Wesenheit mit dem bestimmten Verhältnis, das die einzelnen hervorzubringenden Dinge zu ihr haben, insofern sie die

---

[84] Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum (de verit. qu. 3. a. 2. c. a.).

[85] In his autem quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis praeconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae (ibid.).

[86] quandoque vero quod est ad imitationem alterius non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur (de verit. qu. 3. a. 2. c. a.).

göttliche Wesenheit nicht vollkommen nachahmen[87]. Da nun aber die verschiedenen Dinge die Wesenheit Gottes auf verschiedene Weise nachahmen, und jedes Ding nach seiner ihm eigentümlichen Seinsart ein von jedem anderen Ding verschiedenes Sein hat, so ist die eine göttliche Wesenheit, zugleich von Gott erkannt mit den verschiedenen Beziehungen der Dinge zu ihr, die Idee eines jeden einzelnen Dinges[88]. Da es nun je nach den verschiedenen Dingen auch verschiedene Beziehungen der Dinge zum göttlichen Intellekt gibt, so muß es auch mehrere Ideen geben[89]. So ergibt sich die Vielheit der Ideen im göttlichen Geiste durch die verschiedenen Beziehungen der Dinge zur göttlichen Wesenheit; dagegen gibt es nur eine Idee von Seiten der göttlichen Wesenheit selbst[90].

Die Auffassung Platos, das nur die species eine Idee haben, lehnt Thomas ab. Für ihn gibt es von jedem einzelnen Ding eine Idee in Gott[91]. So läßt auch Augustinus für jedes einzelne Ding in Gott eine Idee vorhanden sein: Apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sepiternae vivunt rationes[92]. Außerdem sagt er es einmal ganz ausdrücklich: Singula igitur propriis sunt creata rationibus[93].

Thomas stellt sich auch die Frage, ob die materia prima eine Idee in Gott habe. Wie alle Dinge ist auch sie von Gott erschaffen. Also muß auch sie irgendwie eine Idee in Gott haben, da alles, was er erschafft, eine Ähnlichkeit mit ihm, dem vollkommensten Sein

---

[87] essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam (de verit. qu. 3. a. 2. c. a.).

[88] Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et una quaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera; et ideo ipsa essentia divina, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei (ibid.).

[89] Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas (ibid.).

[90] est quidem una omnium [sc. idea] ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam (de verit. qu. 3. a. 2. c. a.). — ipsae species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina; sed huiusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos eius respectus ad creaturas diversas (ibid. qu. 12. a. 6. c. a.).

[91] ponimus quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas (ibid. qu. 3. a. 8. c. a.).

[92] Conf. 1. c. 6. n. 9.

[93] de div. quaest. 83. qu. 46.

besitzt[94]. Für sich allein ist die materia prima nicht erschaffbar. Da die Idee sich aber auf ein Ding bezieht, insofern es erschaffbar ist, so kann in Gott nicht eine Idee der materia prima allein, sondern nur eine solche des Kompositums aus Materie und Form sein, insofern man Idee in ihrer eigentlichsten Bedeutung als Form faßt[95]. Wohl kann von der Materie allein eine Idee im Sinne von similitudo oder ratio in Gott sein, insofern man Materie und Form für sich getrennt betrachten kann, obwohl sie in der Seinsordnung nie getrennt vorkommen[96]. In diesem Sinne legt Thomas auch eine in de verit. qu. 3. a. 5. obi. 1 erwähnte Augustinusstelle aus, wonach idea gleich forma ist[97]. Wenn auch die materia prima informis ist, so ist sie doch eine imitatio primae formae und primi entis, eine Anschauung, die ja ganz augustinisch ist[98].

Wenn Thomas nur eine Idee des Kompositums aus Materie und Form im eigentlichen Sinne für möglich hält, so bewegt er sich auch hier in augustinischen Bahnen. Auch Augustinus hält nur eine gleichzeitige Erschaffung der Materie mit der Erschaffung der Form für möglich: ...cum simul Deus materiam rebus concreaverit[99]. Nehmen wir noch hinzu, daß alles geschaffene Sein eine Idee in Gott hat, so darf man wohl die Wurzeln dieser thomistischen Lehre schon bei Augustinus suchen. Die Beziehung der materia prima auf Gott als ihren eigentlichen Ursprung ist ja ganz im Sinne Augustins.

Thomas nimmt sowohl für die Substanzen wie auch für die Akzidentien in Gott Ideen an. Auch hier stellt er sich wieder in bewußten Gegensatz zu Plato, der nur für die Substanzen Ideen an-

---

[94] Nos ponimus materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipsa causatur, similitudinem ipsius utrumque retineat (de verit. qu. 3. a. 5. c. a.).

[95] sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam (ibid.).

[96] Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse (de verit. qu. 3. a. 5. c. a.).

[97] Ideas igitur latine possumus formas... dicere (de div. quaest. 83. qu. 46).

[98] quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae . . . est imitatio primi entis (de verit. qu. 3. a. 5. ad 1.).

[99] de genes. ad litt. 12. c. 15. n. 31. — An einer anderen Stelle sagt er: Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum (ibid. 1. c. 15. n. 29.).

nahm[100]. Thomas macht aber einen Unterschied je nach der verschiedenen Art der Akzidentien. Für die accidentia propria, die in ihrem Sein niemals von ihrem Subjekt getrennt werden können und mit dem Sein des Subjektes mit Notwendigkeit ebenfalls ihr Sein erhalten, gibt es keine besondere Idee[101]. Hier gibt es zusammen für das Subjekt mit den Akzidentien nur eine Idee[102].

Für die accidentia communia dagegen, die nicht notwendig mit einem bestimmten Subjekt verbunden sind, nimmt Thomas eine besondere Idee in Gott an[103].

In dem weiteren Sinne von Idee, nämlich Idee als similitudo, nimmt Thomas für beide Arten der Akzidentien in Gott Ideen an, weil ja auch die accidentia propria begrifflich von ihrem Subjekt losgelöst werden können.

Thomas nimmt auch für die Akzidentien in Gott Ideen an, weil alles, was von Gott geschaffen ist, in ihm eine Idee hat: omne quod est causatum a Deo habet ideam in ipso[104]. Außerdem beruft er sich auf Augustinus, wonach die Ideen ja principaliter formae quaedam[105] sind. Da nun die Akzidentien gewisse Formen sind, müssen auch sie eine Idee in Gott haben[106]. So schließt sich also auch hier Thomas an die Lehre Augustins an, die er dann allerdings noch weiter ausbaut.

Die Ideen sind für beide Denker Prinzip des Werdens der Dinge. So sagt Thomas: formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum[107]. Auch Augustinus betont, daß Gottes Ideen wirksame Ursachen der Dinge sind[108].

---

[100] dicendum quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum (de verit. qu. 3. a. 7. c. a.).

[101] Quaedam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur; et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto; unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma operabilis inquantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta (de verit. qu. 3. a. 7. c. a.).

[102] subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea. (ibid.).

[103] Quaedam vero sunt accidentia quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent; et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subiectum: . . . et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subiecti . . . (ibid.).

[104] ibid. contra 1.

[105] de div. quaest. 83. qu. 46.

[106] de verit. qu. 3. a. 7. contra 2.

[107] ibid. qu. 10. a. 4. c. a: Ebenso in qu. 8. a. 11. c. a.: Rationes vero ideales in Deo existentes sunt effectivae rerum.

[108] de civit. Dei 13. c. 25. — de div. quaest. 83. qu. 46; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est.

Unter Berufung auf Augustinus sagt Thomas in de verit. qu. 3. a. 1. ad 5 ausdrücklich: sunt creativae et productivae rerum. Er lehnt hier die Absicht ab, als ob die Ideen generatae oder generantes wären. In bezug auf alles Geschöpfliche kann man von Gott und seinen Ideen kein generare aussagen. Denn de ratione generantis est, quod generat sibi simile[109]. Thomas beruft sich für die Ablehnung der Aussage des generare von den Ideen auf Augustinus: Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit[110].

Auch Augustinus macht deutlich einen Unterschied zwischen generare und creare. Das generare in Gott bezieht er allein auf die Zeugung des göttlichen Logos durch den Vater. Für die Hervorbringung alles Geschöpflichen durch Gott verwendet er den Ausdruck creare[111].

Die göttlichen Ideen sind aber nicht nur principium fiendi eines Dinges, sondern auch principium cognoscendi. In der ersteren Beziehung nennt sie Thomas vita, in der zweiten bezeichnet er sie als lux[112].

Die Bezeichnung vita für Idee kennt schon Augustinus: Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista antequam proferantur[113]. Thomas erklärt hierzu, dieses vivere sei so zu verstehen, daß die arca in mente artificis ein intelligibles Sein habe[114]. Er weicht hierin von Augustinus ab, insofern bei Augustinus die Idee Leben genannt wird, weil die Seele des Künstlers lebt.

In de verit. 4. qu. 8. ad 4 nennt Thomas die Ideen Gottes vita, weil sie den Dingen ihre Existenz verleihen[115].

Als lux sind die Ideen die principia cognoscendi. Thomas sagt hierzu: inquantum sc. imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint[116].

Die Anlehnung an augustinische Gedankengänge ist hier schon aus der Bezeichnung lux ersichtlich. Man wird diese Stelle, trotz-

[109] S. Th. qu. 33. a. 2. ad 4.
[110] de div. quaest. 83. qu. 46.
[111] Cum ergo in Scripturis nunquam fere de sapientia quidquam dicitur, nisi ut ostendatur a Deo genita vel creata? genita sc., per quam facta sunt omnia: creata vero vel facta sicut in hominibus... (de trinit. 7. c. 3. n. 4.).
[112] de verit. qu. 4. a. 8. ad 4.
[113] In Johann. evang. tract. 1. c. 1. n. 17.
[114] de verit. qu. 4. a. 8. ad 2.
[115] vita prout sunt principia existendi (ibid. ad 4.).
[116] ibid.

dem sie allein betrachtet eine sehr starke Konzession an Augustinus bedeutet, doch nicht zu weit augustinisch deuten dürfen. Nach den uns bisher von Thomas bekannten Anschauungen kann man eine direkte Impression der Ideen der Dinge durch Gott in den menschlichen Geist nicht annehmen.

Im Anschluß an den augustinischen Begriff des malum lehnt Thomas in Gott eine Idee für das malum ab. Augustinus betrachtet das malum als ein non ens. Thomas schließt sich dem an und sagt in de verit. qu. 3. a. 4. c. a.: secundum Augustinum (libro de vera religione, cap. XVIII circa medium; et tract. I. in Joannem super illud, Sine ipsum factum est nihil) malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Die Stelle findet sich bei Augustinus in de ver. relig., cap. XXIII. Dort legt Augustinus dar, das das malum keine substantia und keine essentia, also nichts Positives ist[117]. Ebenso stellt er in der Abhandlung über das Johannesevangelium den Satz auf, daß die Sünde, die ja auch ein malum ist, etwas Negatives sei[118]. Da nun die Idee im eigentlichen Sinne das Prinzip der Entstehung eines Dinges ist, so kann es für das malum keine Idee geben.[119]. Aber auch in der weiteren Bedeutung von Idee als similitudo lehnt Thomas für das malum eine Idee in Gott ab: cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere, cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit[120].

Auch in der platonischen Deutung von Idee, nämlich Idee gleich species, lehnt Thomas eine Idee für das malum in Gott ab. Auch hier stützt er sich wieder auf Augustinus[121]. Nach diesem ist das malum ein Fehlen von modus, species und ordo[122]. Also kann es auch nach dieser Anschauung in Gott keine Idee des Bösen geben.

---

[117] inde intelligitur nullam naturam, vel si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse.

[118] pecatum nihil est (tract. 1. c. 1. n. 13.).

[119] Idea secundum propriam sui rationem... importat formam, quae est principium formationis alicuius rei: unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea (de verit. qu. 3. a. 4. c. a.).

[120] ibid.

[121] ibid. contra 3.

[122] Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis (de natura boni. c. 4.).

Schluß

In all diesen Einzelfragen verschiedenster Art hat sich uns ein gewisser Einfluß Augustins auf Thomas von Aquin gezeigt. Wenn auch Thomas in den Quaestiones disputatae de veritate schon durchaus im Sinne der aristotelischen Philosophie eingestellt ist, so gilt ihm doch immer noch auch Augustinus als maßgebende Autorität. Wie sehr der Aquinate die Schriften Augustins in gewisser Weise für verbindlich hält, zeigt er uns selber sehr schön in de verit. qu. 26. a. 5. ad 7. Thomas weist hier eine Stelle aus de spiritu et anima zurück, weil dieses Buch, wie er schon richtig erkannte, nicht augustinisch sei. Der Wortlaut der Zurückweisung ist sehr bezeichnend für das Verhältnis zu Augustinus: liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut eius auctoritatem recipiamus.

Mit dieser Pietät gegenüber dem großen Kirchenvater mag es auch zusammenhängen, daß Thomas nirgends sich irgendwie in polemischer Weise mit den augustinischen Stellen in den Quaestiones disputatae auseinandersetzt. Wenn die betreffenden Stellen in sein eigenes System sich einfügen, so werden sie, wie wir ja sahen, als willkommene Stütze der eigenen Meinung gerne angenommen. Aber auch dann, wenn die Stellen aus Augustinus nicht mit der eigenen Ansicht übereinstimmen, fanden wir nicht, daß Thomas etwa mit dem Rüstzeug der aristotelischen Philosophie gegen sie ankämpft. So sagt auch G. v. Hertling: „Können wir erwarten, daß in wichtigen Fragen Thomas sich mit dem platonisierenden Augustinus wie mit einem wissenschaftlichen Gegner gemessen und ihm das Gewicht der von Aristoteles hergenommenen Argumente gegenübergestellt habe? Das würde völlig aus dem Rahmen der mittelalterlichen Denkweise und jener die Scholastik von ihren Anfängen an beherrschenden harmonisierenden Tendenz heraustreten[1].“ Wie wir ja in unseren Einzeluntersuchungen gesehen haben, wendet Thomas bei diesen Stellen ein anderes Verfahren an: „... die Augustinus-Zitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch völlig gewaltsame Interpretation[2].“

Wenn wir am Schluß unserer Untersuchung einmal ganz allgemein das Verhältnis des Thomas von Aquin zu Augustinus betrach-

[1] Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, S. 114.
[2] ebd., S. 115.

ten, so werden wir sicherlich für die Quaestiones disputatae nicht den Satz billigen dürfen: Augustinus eget Thomas interprete. Dasselbe gilt nach den Untersuchungen von Hertling für die Summa Theologiae. Thomas hat den geschichtlichen und wirklichen Sinn der augustinischen Stellen nicht überall richtig erfaßt, und wenn er ihn erfaßt hat, oft nicht in diesem Sinne interpretieren wollen. Man wird allerdings zugeben müssen, daß in dem augustinischen System Widersprüche nicht ganz vermieden sind[3]. Diese konnte der Aquinate, der an manchen Stellen wohl auch die Konsequenzen der augustinischen Philosophie besser durchschaute als Augustinus selbst, natürlich nicht billigen. Da es ihm besonders darauf ankam, den objektiven Sachverhalt der Dinge zu erfassen, so galt für Thomas bei den augustinischen Stellen in den Quaestiones disputatae schon der Satz, den er später in „de caelo et mundo" I. lect. XXII bezüglich der voraristotelischen Philosophie niederschrieb: studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.

[3] Siehe auch: B. Geyer: Die patristische und scholastische Philosophie, S. 101. — W. Ott: „Bei Augustinus . . . bleiben die Gegensätze unvermittelt . . ." (Ueber die Schrift des hl. Augustinus „de magistro". Hechingen 1898, S. 14).

Literaturverzeichnis

Baeumker, Cl., Witelo (in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2), Münster 1908.
— Die europäische Philosophie des Mittelalters (in: Kultur der Gegenwart, I, V).
— Der Platonismus im Mittelalter, München 1916. Neubearbeitet in: Cl. Baeumker, Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters (in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXV, 1/2), Münster 1927, S. 139—170.
Baumgartner, M., Augustinus (in: E. v. Aster: Große Denker). Leipzig 1911.
— Thomas von Aquin (ebd.).
— Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis (in: Festgabe für Freiherrn v. Hertling, 1913).
— Zum thomistischen Wahrheitsbegriff (Beiträge, Suppl. I., 1913).
Boyer, Ch., L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin, Paris 1921.
— S. Thomas et S. Augustin, Scuola Catt. LII. (1924 juill.) p. 22—34.
— Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas (Archives de philosophie, 1925, S. 97—116).
Brentano, Fr., Die Psychologie des Aristoteles usw. Mainz 1867.
Dunin-Borkowski, St. v., Die „ewigen Wahrheiten" im System des Thomas von Aquin (Stimmen der Zeit, Bd. 108, S. 31—38), 1924.
Dyroff, A., Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XI. (Florilegium patristicum, 13. Bd., Bonn 1918).
Ehrle, Fr., S. J., Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, V, 603 ff.).
— John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. (Zeitschrift für kath. Theologie, 1889, S. 172 ff.).
— Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, des Pisanerpapstes Alexanders V., Franziskanische Studien, Beiheft 9, 1925.
Endert, C. van, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg 1869.
Gardeil, A., La perception de l'âme par elle -même d'après saint Thomas (Mélanges thomistes, 1923, S. 219 ff.).
— Le „mens" d'après St. Augustin et St. Thomas (Revue des sciences philosophiques et théologiques 13), 1924.
— La structure de l'âme et l'expérience mystique, I, 1—152, Paris 1927.
Garrigou-Lagrange, R., Dieu, Son existence et sa nature, Paris 1923[4].
— Le sens commun (La philosophie de l'être et les formules dogmatiques), 1923[3].
Geyser, J., Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Münster 1917.
— Augustinus und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie, Köln 1923, Bd. I, Heft 3).
Gilson, E., Le Thomisme (Études de philosophie médiévale I), 1922.

Grabmann, M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus ab Aquasparta, Wien 1906.
— Geschichte der scholastischen Methode I u. II., Freiburg 1909 und 1911.
— Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin (Die christl. Schule, 1910).
— Der Gegenwartswert der Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1913.
— Der kritische Realismus Oswald Külpes. (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 29. Bd., 4. Heft), 1916.
— Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. Köln 1916 (in 2. Auflage, 1929).
— Einführung in die Summa Theologiae des Thomas von Aquin, Freiburg 1919 (in 2. Auflage, 1929).
— Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 1—2), Münster 1920.
— Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie. I, 4. Köln 1924).
— Thomas von Aquin, München 1926[5].
— Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.
Graß, A., Das schauende Erkennen bei Augustinus, ungedr. Diss., Freiburg 1922.
Hertling, G. v., Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, 1904 (Sitzungsberichte der Münchener Akademie, abgedruckt in: Historische Beiträge zur Philosophie, herausg. von J. A. Endres, 1914).
— Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrh. 1910 (ebd.).
Hessen, J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge XIX, 2), Münster 1916.
— Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919.
— Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921.
— Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1924.
— Die Weltanschauung des Thomas von Aquin, Stuttgart 1924.
Kälin, B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Diss., Freiburg i. Schw. 1918 (Sarnen 1920).
Koch, J., Die Reihenfolge der Quaestiones disputatae (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 37. Bd.), 1924.
Kratzer, A., Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. Diss., München 1913.
Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras (Beiträge. VI, 4—5), 1909.
Luyckx, B. A., Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beiträge XXV, 3—4), 1925.
Manser, G. M., Das Wesen des Thomismus (Divus Thomas 2, S. 3—23, 1923 und folgende Hefte).
Maréchal, J., Le point de départ de la métaphysique, Bruges 1923—1926.
Mausbach, J., Die Ethik des hl. Augustinus. 2. Bde., 1909.
Meyer, H., Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zur Gegenwart. Bonn 1914.
Noël, L., Notes d'Epistémologie thomiste. Paris 1925.
Offenberg, M., Die scientia bei Augustinus, ungdr. Diss., Freiburg 1919.

Ott, W., Des hl. Augustinus' Lehre von der Sinneserkenntnis (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 13), 1900.
— Die Schrift des hl. Augustinus „de magistro". Hechingen 1898.
Przywara, E., Gottgeheimnis der Welt, München 1923.
— Religionsbegründung Max Scheler — J. H. Newman. München 1923.
Richard, T., Philosophie du raisonnement dans la science. Paris 1918.
Riquet, M., Saint Thomas et les „Auctoritates" en philosophie (Archives de philosophie, vol. II. cah. II., S. 117—155), 1925.
Romeyer, B., La doctrine de saint Thomas sur la vérité (ebd., S. 1—54).
Rottmanner, O., Der Augustinismus. München 1892.
Scheeben, M. J., Handbuch der kath. Dogmatik I, 1873.
Schmaus, Mich., Die psycholog. Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 11), 1927.
Schulte, K., Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem nach Thomas von Aquin (Ferd. Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe, 10. Bdch.), 1926.
Sertillanges, A. D., Thomas von Aquin. (Aus dem Französ. übersetzt von Rob. Grosche. Veröffentlichung des kath. Akademikerverbandes, 1928.)
Simon, P., Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik, Tübingen 1927.
Söhngen, G., Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung (in: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, Festgabe für A. Dyroff), 1926.
Stöckl, A., Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891.
Storz, J., Die Philosophie des hl. Augustinus, 1882.
Ueberweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie II. 11. A., hrsg. von B. Geyer, 1928.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus II., 1896.
Weinand, H., Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, X, 2), 1910.
Texte:
Augustini, Aurelii s. Opera omnia, ed. Migne: Patrologiae cursus completus, Series latina, vol. 32—47.
Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, Editio quarta Taurinensis, Taurini 1924.

Nicht mehr konnten benützt werden:

Gilson, E., Introduction à l'étude de Saint Augustin (Études de philosophie médiévale XI), 1929. (Es findet sich hier auch ein sehr ausgedehntes Literaturverzeichnis.)
Tonquédec, J. de, Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance (Bibliothèque des Archives des Philosophie), Paris 1929.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1

A. Erkenntnislehre.

1. Die Wahrheit 5
   a) im göttlichen Intellekt 9
   b) in den Dingen 10
   c) im menschlichen Geiste 12
2. Die ersten Prinzipien 15
3. Die Fundamentierung der intellektuellen Wahrheitserkenntnis bei Augustinus und bei Thomas von Aquin 16
4. Die Sinneserkenntnis in ihrem Verhältnis zur intellektuellen Erkenntnis 28
5. Die Falschheit 36
   a) in den Dingen 36
   b) in den Sinnen 40
   c) im Intellekt 43

B. Psychologie.

1. Die mens 44
2. Das Verhältnis von ratio und intelligentia 50
3. Ratio superior und inferior 54
4. Die memoria 56
5. Die sensualitas 61
6. Die voluntas 63
7. Die Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis ihrer Zustände 69

C. Gotteslehre.

1. Unsere Gotteserkenntnis 74
2. Wesen und Eigenschaften Gottes 81
   a) Das Wesen Gottes 81
   b) Göttlicher Wille und göttliche Gutheit 82
   c) Göttliches Erkennen und göttliches Wissen 83
3. Die Ideenlehre 84

Schluß 93

Literaturverzeichnis 95

196
B 145
18900
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 27.3
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
STORAGE - CBPL
18900